Inédito 1987

SARTRE EN EL BRASIL

La conferencia de Araraquara

JEAN-PAUL SARTRE

FILOSOFIA E IDEOLOGIA
DEL EXISTENCIALISMO

Edición Bilingüe

EDITORIAL OVEJA NEGRA

JEAN-PAUL SARTRE

SARTRE EN EL BRASIL

LA CONFERENCIA DE
ARARAQUARA

FILOSOFIA E IDEOLOGIA
DEL EXISTENCIALISMO

EDITORIAL
OVEJA NEGRA

Primera edición: mayo de 1987
Título original: SARTRE NO BRASIL
A conferência de Araraquara
Traducción: Gonzalo Mallarino

© Editora Paz e Terra S/A - Brasil
© Editorial La Oveja Negra Ltda.
Cra. 14 No. 79-17, Bogotá, Colombia

ISBN 958-06-0802-4

Este producto está
impreso en papel

Impreso y encuadernado por
Editorial Retina, Bogotá, 1987
Impreso en Colombia
Printed in Colombia

PRESENTACION

Al traer al público el texto original y la traducción de la conferencia que Jean Paul Sartre pronunció en 1960 en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de Araraquara (hoy Instituto de Letras, Ciencias Sociales y Educación), la Universidad Estatal Paulista no desea apenas conmemorar el primer decenio de su existencia como institución de enseñanza superior. Pretende mucho más. Interesada en participar activamente de la vida científica y cultural brasilera, y atenta a los grandes movimientos de ideas que organizan el mundo de hoy, quiere recuperar y ofrecer al gran público y a los estudiosos de la filosofía y la ciencia un documento de raro valor teórico.

De hecho, la visita de Jean Paul Sartre a Araraquara —una típica ciudad del interior paulista, distante unos 300 kms. de la capital— tiene la marca de lo inédito. Fue, por así decir, un *grand événement*. Por sus incómodas posiciones en relación con la dialéctica y a la propia filosofía como tal, Sartre representaba, al comienzo de los años 60 una especie de punto de inflexión de la historia del pensamiento teórico contemporáneo. Además, era un hombre de acción, un escritor instigante, un crítico implacable de la sociedad capitalista. Un intelectual con todas las letras. Al

venir al Brasil, traía consigo los ecos de un debate que conmovía los círculos culturales europeos; nos colocaba, en cierta forma en mejor sintonía con el mundo.

La facultad de filosofía de Araraquara, recién inaugurada entonces, fue el escenario de una de sus más interesantes intervenciones en nuestro país. El evento quedó incorporado al patrimonio de la institución, al revelar todo el potencial —casi siempre reprimido y muchas veces desconocido o minimizado— de la enseñanza universitaria implantada en las regiones más alejadas de las grandes capitales. Al fin y al cabo, no fue por mero azar que un acontecimiento tan relievante haya tenido como promotora a una institución no propiamente situada en el "corazón" del sistema intelectual brasilero.

Viviendo ahora en una nueva fase, la UNESP desea preservar la memoria y el patrimonio de los antiguos institutos aislados que se integraron en ella en 1976, y que representan un marco en la historia de la educación universitaria en San Pablo. Cree estar cumpliendo ese papel al editar en su integridad esa conferencia inédita, transformándola en "pieza viva". Registra así, de manera elevadamente académica, su décimo aniversario.

San Pablo, julio de 1986

JORGE NAGLE
Rector
Universidad Estatal Paulista

NOTA DE LOS EDITORES

La conferencia cuya traducción española presentamos a continuación fue pronunciada en respuesta a una pregunta formulada originalmente en francés por el profesor Fausto Castilho, quien dictaba en esa época su curso de Filosofía en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de Araraquara (SP). La pregunta fue la siguiente:

"Desde 1943 conocemos los términos de su definición del filósofo, y de los vínculos que se establecen en la historia entre éste y su obra —la historia, es decir el límite infranqueable a la vez para lo subjetivo y lo objetivo—. Con todo, en la *Cuestión del Método* y más recientemente todavía en la *Crítica* Ud., renuncia formalmente al nombre de *filósofo*. ¿Es necesario preguntarse si una declaración de tal naturaleza no implica para Ud. una nueva idea de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo? ¿Y cómo es posible considerarse hoy día un ideólogo y no caer en las dificultades que señala Marx a propósito de toda ideología? ¿En suma, es posible alguna vez superar la filosofía sin realizarla?

L'idée de réalisation de la philosophie est une notion marxiste. Il est arrivé au XIXème siècle un fait capital, c'est que la philosophie est devenue pratique, *c'est-à-dire, qu'elle engage totalement le philosophe, qu'elle n'est pas seulement pour lui une vue du monde, une connaissance dogmatique ou relativiste, mais qu'elle est en même temps une action sur le monde; dans ce sens qu'elle naît de l'action et qu'elle prépare l'action.*

C'est Marx qui est le premier à avoir établi ce fait et par conséquent à avoir fait sa révolution philosophique. Non pas, certes, que la philosophie n'était pas cela avant, mais elle ne se connaissait pas pour telle. Il n'est pas douteux que l'on peut voir le sens pratique du rationalisme cartésien ou du rationalisme kantien, aussi bien que de certaines formes d'irrationalisme; on peut voir qui ces philosophies servent, on peut voir qu'est-ce qu'elles expriment et on peut voir ce qu'elles permettent de faire. Mais on peut le voir, aujourd'hui, après Marx, et avec des techniques de restitution, c'est-à-dire, dans l'histoire elles n'ont pas été vécues comme telles, elles n'ont pas été conscientes comme telles, alors qu'elles étaient telles; autrement dit, il n'y a pas eu, il n'y a jamais eu de philo-

Primera Parte

FILOSOFIA E IDEOLOGIA

La idea de realización de la filosofía es una noción marxista. En el siglo XIX tiene lugar un hecho capital: la filosofía se vuelve *práctica*, es decir que compromete totalmente al filósofo, que no es solamente una visión del mundo para él, un conocimiento dogmático o relativista, sino que es al mismo tiempo una acción sobre el mundo, en el sentido de que nace de la acción y prepara la acción.

Es Marx el primero en establecer ese hecho y por lo consiguiente en realizar su revolución filosófica. No es que la filosofía, ciertamente, no fuera práctica antes, sino que no se la conocía como tal. No cabe duda de que puede verse el sentido práctico del racionalismo cartesiano o del racionalismo kantiano, tanto como el de ciertas formas de irracionalismo. Puede verse a quién sirven esas filosofías, puede verse qué es lo que expresan, y puede verse lo que permiten hacer. Pero es posible verlo, hoy, después de Marx, y con técnicas de restitución; es decir, en la historia no se vivieron como tales, no fueron conscientemente así, cuando eran así; dicho de otro modo, no hubo, nunca hubo filosofía puramente contemplativa que no fuera, pre-

sophie purement contemplative qui ne soit précisement parce qu'elle était contemplative, une certaine façon de créer un détournement de l'action ou, au contraire, de donner à une certaine classe de clercs une prédominance, ou, au contraire, qui tentait d'exprimer une certaine politique.

Mais, cette connaissance pratique de la philosophie, qui fait que le philosophe est un homme qui doit s'engager jusqu'au bout, tout simplement parce qu'il est déjà, et qu'il doit pouvoir, en tout cas, répondre devant tous de sa philosophie comme de ses actes. Et, en réalité, c'est une notion qui a été dans le marxisme un peu escamotée par l'idée de réalisation de la philosophie. Car, en somme, si la philosophie est pratique, si elle représente en effet un cheminement de l'action et de la pensée et une transformation de l'homme, elle doit, dit Marx, se réaliser; se réaliser, c'est-à-dire, devenir monde. Ce qu'elle dit doit devenir ce qui est. Elle fait en même temps qu'elle dit. Donc, viendra le moment où le devenir monde de la philosophie sera à la fois la réalisation totale de la philosophie et sa disparition, car il n'y aura plus lieu pour philosophie puisqu'il y aura un monde d'hommes.

À mon avis, cette manière de voir l'évolution de la philosophie est un peu optimiste et plus hegelienne que marxiste. Elle a d'ailleurs, je crois, une racine philosophique hegelienne, car Hegel voyait aussi, à la fin de l'histoire, la réalisation de la morale, c'est-à-dire, que l'ensemble des valeurs, des impératifs ou des problèmes moraux qui se posaient à l'homme, idéalistement, il les voyait entièrement résolus à la fin de l'histoire, par le sujet absolu, historique, c'est-à-dire, qu'on agirait moralement par détermination spontanée totale, ce qui suppose que, en tant que valeur, en tant que prescription, en tant qu'impératif, la morale disparaît en se réalisant.

En fait, il me paraît que ces deux idées, l'idée d'une réalisation de la philosophie et l'idée d'une nécessité pour

cisamente por ser contemplativa, una manera de crear una desviación de la acción o, por el contrario, de darle predominio a determinada clase de clérigos, o de intentar la expresión de alguna política.

Pero es ese conocimiento práctico de la filosofía, el que hace que el filósofo sea un hombre que debe comprometerse hasta el final, simplemente porque ya está comprometido, y que debe poder responder, en todo caso, delante de todos, tanto por su filosofía como por sus actos. Y, en realidad, es esta una idea que ha estado un poco escamoteada en el marxismo por la idea de realización de la filosofía. Porque, en suma, si la filosofía es práctica, si en efecto representa un encaminamiento de la acción y del pensamiento, y una transformación del hombre, debe ella, dice Marx, realizarse; realizarse, es decir, convertirse en mundo. Lo que ella dice debe convertirse en lo que es. Ella hace al mismo tiempo que dice. Por lo tanto, llegará el momento en que el convertirse en mundo de la filosofía será la realización total de la filosofía y su desaparición, porque ya no habrá lugar para filosofía puesto que habrá un mundo de hombres.

A mi parecer, esta manera de ver la evolución de la filosofía es un poco optimista y más hegeliana que marxista. Tiene, por otra parte, creo, una raíz filosófica hegeliana, porque Hegel veía así, al final de la historia, la realización de la moral. Es decir, que el conjunto de los valores, de los imperativos o de los problemas morales que se le plantean al hombre, él los veía, de modo idealista, enteramente resueltos al final de la historia, por el sujeto absoluto, histórico, es decir, que se actuaría moralmente por determinación espontánea total, lo que supone que, como valor, como prescripción, como imperativo, la moral desaparece al realizarse.

De hecho, me parece que esas dos ideas, la idea de una realización de la filosofía y la idea de una necesidad de que la filosofía se revele como práctica, son un

la philosophie de se dévoiler comme pratique sont deux idées un peut différentes. Et je crois qu'il vaut mieux se tenir à la première qu'à la seconde. Porquoi? C'est parce que cette idée de la réalisation progressive, du devenir-monde d'une philosophie, est beaucoup plus hegelienne et idéaliste dans son contenu profond que marxiste. Marx n'envisage que des contradictions et des ruptures, il n'envisage pas le développement d'une chose qui serait la *philosophie, pas plus qu'il n'imagine le développement d'un être qui serait l'homme ou d'une espèce qui serait l'humanité. En aucun cas Marx n'a voulu se payer de ces objets abstraits. Par conséquent, en fait, pourquoi parler de* la *philosophie, comme si la philosophie était une réalité qui se developpait depuis qu'il y a des hommes et qui devait, en somme, courir vers sa fin? Pourquoi ne pas plutôt voir ce qui en est, c'est qu'il y a* des *philosophies.*

Des philosophies qui apparaissent à certains moments essentiels de l'histoire, ceux où la classe montante se découvre et possède en même temps une partie des instruments de la connaissance. Dans ces moments, comme par exemple au XVIIème siècle, lorsque la bourgeoisie d'Europe, après un certain nombre d'échecs, pouvait concevoir un développement d'elle-même, au temps ou en même temps que la bourgeoisie du capitalisme commercial pensait d'être protégée par la monarchie absolue, apparaît un rationalisme bourgeois. Ce rationalisme bourgeois qui au fond est porteur de toutes les revendications bourgeoises, car, la Raison bourgeoise elle-même, c'est la raison de la science et c'est la raison de l'homme qui veut commander, qui veut gagner, qui veut établir son profit, cette raison bourgeoise s'est développée tout autant du XVIIème et au debut du XVIIIème siècle, tout autant qu'il y a eu des hommes qui répondaient à la condition même du bourgeois d'époque, c'est-à-dire, un homme à la fois conditionné par sa situation, par ses intérêts, par ses connais-

poco diferentes, y creo que vale más atenerse a la primera que a la segunda. ¿Por qué? Porque esa idea de la realización progresiva, del convertirse en mundo de la filosofía, es mucho más hegeliana e idealista que marxista, en su contenido profundo. Marx no considera sino contradicciones y rupturas, no contempla el desarrollo de una cosa que sería la filosofía, así como no imagina el desarrollo de un ser que sería el hombre o de una especie que sería la humanidad.

En ningún caso Marx quiso contentarse con esos objetos abstractos. Por consiquiente, de hecho, ¿por qué hablar de la filosofía, como si la filosofía fuera una realidad que se desarrolla desde que los hombres existen y que debiera, en suma, correr hacia su fin? Por qué no ver, más bien, lo que es, y es que hay filosofías. Filosofías que aparecen en ciertos momentos esenciales de la historia, aquellos en que la clase ascendente se descubre y posee al mismo tiempo una parte de los instrumentos del conocimiento. En esos momentos, como por ejemplo en el siglo XVII, cuando la burguesía de Europa, después de algunos reveses, podía concebir un desarrollo de ella misma, al mismo tiempo que la burguesía del capitalismo comercial pensaba que la monarquía absoluta la protegía, aparece un racionalismo burgués. Ese racionalismo burgués que en el fondo es portador de todas las reivindicaciones burguesas, porque la razón burguesa misma es la razón de la ciencia y es la razón del hombre que quiere mandar,que quiere ganar, que quiere lograr su provecho; esa razón burguesa se desarrolló tanto en el siglo XVII como al comienzo del siglo XVIII, mientras hubo hombres que respondían a la condición misma del burgués de la época, es decir un hombre a la vez condicionado por su situación, por sus intereses, por sus conocimientos y por sus reivindicaciones. En ese sentido hubo un momento filosófi-

sances et par ses revendications. En ce sens il y a eu un moment philosophique que j'appelerais "le rationalisme de Locke et de Descartes". Peu nous importe que l'un soit un empirisme et l'autre non, ce qui avait de particulièrement important c'était l'apparition de l'arme analytique. C'est-à-dire, l'apparition de l'arme qui, contre les vieilles synthèses traditionnelles de l'aristocratie féodale, cherche à démonter, à supprimer ou à diviser en concepts. Cette doctrine a fait place, vous le savez, à une pensée toute différente, qui est la pensée du XVIIIème siècle, des "philosophes", en ce sens qu'elle était beaucoup plus pratique, beaucoup plus enfoncée dans le peuple et dans la bourgeoisie. Mais, en fait, c'est la même. Elle a cédé sur un plan, elle n'était plus valable au point de vue physique; la découverte de la gravitation universelle par Newton a sonné le glas du cartésianisme mathématique; vous avez après un empirisme philosophique, mais toujours analytique et révolutionnaire. C'est le même, mais qui ne colle plus tout à fait. Jusqu'à ce que nous ayons une nouvelle forme de bourgeoisie, en même temps qu'une nouvelle forme de développement de la Physique et une nouvelle forme de pensée philosophique, c'est Kant et Hegel, c'est-à-dire le moment où vraiment il s'agit d'intégrer à la philosophie la science physique. Mais, en même temps, le moment où toute la destruction sociale opérée théoriquement par des concepts est en même temps opérée par la force, c'est-à-dire par la Révolution Française.

Vous voyez que la philosophie de Descartes ne s'est pas réalisée *dans la philosophie de Kant, elle n'a pas non plus été dépassée par la philosophie de Kant: elle est morte. Elle est morte et une autre philosophie est venue; une autre philosophie qui, certes, peut s'inspirer de la première, la reprendre à l'intérieur d'elle même, mais qui tire l'ensemble de ses principes et de ses doctrines de toute*

co que yo llamaría "el racionalismo de Locke y de Descartes". Poco nos importa que el uno sea un empirismo y el otro no; lo que tenía particular importancia era la aparición del arma analítica. Es decir, la aparición del arma que, contra las viejas síntesis tradicionales de la aristocracia feudal, trata de desmontar, de suprimir o de dividir en conceptos. Esa doctrina la cedió el campo, ustedes lo saben, a un pensamiento completamente distinto, que es el pensamiento del siglo XVIII, de los "filósofos", en el sentido de que era mucho más práctico, mucho más enraizado en el pueblo y en la burguesía. Pero, de hecho, es el mismo pensamiento. Cedió en un plano, ya no era válido desde el punto de vista de la física. El descubrimiento de la gravitación universal por Newton fue el toque de difunto para el cartesianismo matemático.

Tenemos después un empirismo filosófico, pero siempre analítico y revolucionario. Es el mismo, pero ya no ajusta del todo. Hasta cuando tengamos una nueva forma de burguesía, al mismo tiempo que una nueva forma de desarrollo de la física y una nueva forma de pensamiento filosófico, es Kant y Hegel, es decir el momento en que se trata de indagar la ciencia física a la filosofía. Pero, al mismo tiempo, es el momento en que toda la destrucción social operada teóricamente por conceptos se opera al mismo tiempo por la fuerza, es decir por la Revolución Francesa.

Vemos que la filosofía de Descartes no se *realizó* en la filosofía de Kant, ni fue superada por la filosofía de Kant: está muerta. Está muerta y ha llegado otra filosofía; otra filosofía que, es cierto, puede inspirarse en la primera, volver a tomarla en el interior de si misma, pero que saca el conjunto de sus principios y de sus doctrinas de algo completamente distinto. Es decir, de una situación dada del conjunto del mundo.

autre chose. C'est-à-dire, d'une situation donnée de l'ensemble du monde. Car la philosophie c'est la totalisation du Savoir, des revendications et de la situation des forces d'une époque donnée.

La troisième philosophie de notre époque, en prenant les choses par l'ordre chronologique, c'est Marx. Or, de la même façon qu'une philosophie éclate, et n'est pas dépassée ni réalisée, elle éclate quand le système économique-social qui l'a engendrée éclate, de la même façon quand ce système n'a pas encore éclaté, quand ce système existe toujours, quand ce système produit toujours ses mystifications, ses idées, ses revendications, ses hommes, la philosophie reste indépassable, qui est née au moment où ce système a pris conscience de lui-même. Autrement dit, la philosophie de Marx est aujourd'hui indépassable. Elle est indépassable comme fut indépassable le rationalisme cartésien du temps de Descartes, comme fut indépassable la pensée des idéalistes kantiens et post-kantiens au moment de la première Révolution Industrielle. Dans ces trois cas, nous constatons que l'indépassabilité fait que tout homme qui pense contre ce courant, qui pense dans une direction qu'il croit meilleure, plus avancée, retombe en-deçà. C'est-à-dire, qu'il retrouve une vieille philosophie, une philosophie périmée, alors qu'il voudrait aller plus loin. C'est ce qui arrive chaque fois que l'on veut, au nom du libéralisme, trouver une doctrine nouvelle de l'homme contre Marx: on retombe immédiatement à l'homme libéral du XVIIIème siècle, que les philosophes français, par exemple, Diderot, Helvetius ou d'autres ont défini.

De cette façon, cette pluralité des philosophies implique que le destin de la philosophie de Marx, comme celui de toutes les autres, est double: d'une part, il ne sera jamais dépassé tant que le régime et les hommes qui l'on

Porque la filosofía es la totalización del saber, de las reivindicaciones y de la situación de las fuerzas de una época dada.

La tercera filosofía de nuestra época, siguiendo el orden cronológico, es Marx. Ahora, de la misma manera que una filosofía estalla, sin ser superada ni realizada, —estalla cuando estalla el sistema económico y social que la engendró, —así, cuando ese sistema no ha estallado aún, cuando ese sistema sigue existiendo, cuando ese sistema sigue produciendo sus engaños, sus ideas, sus reivindicaciones, sus hombres, sigue siendo insuperable la filosofía que nació en el momento en que ese sistema tuvo conciencia de sí mismo. Dicho de otro modo, la filosofía de Marx es hoy día insuperable. Es insuperable como lo fue el racionalismo cartesiano en tiempos de Descartes, como fue insuperable el pensamiento de los idealistas kantianos y post-kantianos en los momentos de la primera revolución industrial. En esos tres casos, comprobamos que la insuperabilidad hace que todo el que piense contra esa corriente, que piense en una dirección que cree mejor, más avanzada, viene a parar más atrás. Es decir que encuentra de nuevo una antigua filosofía, una filosofía desueta, cuando quería llegar más lejos. Es lo que pasa cada vez que se quiere encontrar, en nombre del liberalismo, una doctrina nueva contra Marx: se recae inmediatamente en el hombre liberal del siglo XVIII, que han definido los filósofos franceses, por ejemplo, Diderot, Helvetius y otros.

De esa manera, esa pluralidad de filosofías implica que el destino de la filosofía de Marx, como el de todas las otras, sea doble: por una parte, no será sobrepasada mientras el régimen y los hombres que la hicieron no hayan cambiado. Estamos en perído de capitalismo y poco importa declarar, lo cual es perfectamente cierto, que hay una evolución constante del capitalismo,

fait n'auront pas changé. Nous sommes en période de capitalisme et il est peu important de le déclarer, ce qui est parfaitement vrai, qu'il y a une évolution constante du capitalisme, qu'il n'est jamais le même, qu'il change. Cela Marx et Lenine l'ont dit eux-mêmes, cela ne sert à rien de le dire, parce que le principe même du capitalisme et le type même d'homme de l'époque capitaliste restent constants. Dans ces conditions, la philosophie de Marx ne peut pas être dépassée. Quel que soit le type de paternalisme dont on use dans une usine (dans les usines américaines, par exemple) le fait du profit et de la plus-value restant, il y a le fait de l'exploitation et même, si l'ouvrier est moins misérable, il reste le produit de son produit et il faut donc une philosophie de l'aliénation. Il n'est pas possible d'en imaginer une autre. Et une philosophie de l'aliénation doit partir de l'aliénation comme réalité et non pas partir d'une notion d'homme molécule ou individu séparé des autres et rentrant ensuite dans un groupe social. De toute façon, toute philosophie qui ne part pas de la réalité, du conditionnement matériel et du conditionnement technique, toute philosophie qui ne prend pas comme point de départ l'homme total et qui ne prend pas l'ordre de Marx, marxiste, est une philosophie nécessairement rétrograde aujourd'hui.

Cela veut dire, par conséquent, qu'il ne peut pas y avoir en ce moment de philosophes. *Et cela veut dire une autre chose, c'est qu'un jour le système marxiste éclatera comme les autres. Seulement, il éclatera parce qu'il sera remplacé par une philosophie de la* liberté.

Ou bien, Marx a dit un jour: socialisme ou barbarie. *Ou l'homme sera capable de dominer les propres contradictions de sa réalité, de son économie. Alors il ne sera plus contraint de travailler par exploitation, il pourra envisager la reproduction de sa propre vie, comme un éle-*

que éste no es nunca el mismo, que cambia. Esto lo han dicho Marx y Lenin mismos, no sirve de nada decirlo, porque el principio mismo del capitalismo y el mismo tipo de hombre de la época capitalista permanecen constantes. En esas condiciones, la filosofía de Marx no puede ser superada. Cualquiera que sea el tipo de paternalismo que se use en una fábrica (en las fábricas americanas por ejemplo) mientras exista el hecho de la ganancia y la plus-valía, existe el hecho de la explotación, e incluso, aunque el obrero sea menos miserable, sigue siendo el producto de su producto, lo cual hace necesaria, entonces, una filosofía de la alienación. No es posible imaginar otra. Y una filosofía de la alienación debe partir de la alienación como realidad y no de un hombre molécula o individuo que se separa de los otros y que regresa en seguida a un grupo social. De todos modos, toda filosofía que no parta de la realidad, del condicionamiento material y del condicionamiento técnico, toda filosofía que no tome como punto de partida al hombre total, y que no siga el orden de Marx, marxista, es una filosofía necesariamente retrograda, hoy día.

Eso quiere decir, en consecuencia que no puede haber *filósofos* en este momento. Y quiere decir otra cosa, y es que el sistema marxista estallará un día como los otros. Sólo que estallará porque será reemplazado por una filosofía de la *libertad.*

Marx dijo un día: socialismo o barbarie. O el hombre será capaz de dominar las contradicciones propias de la realidad, de su economía. Entonces ya no estará obligado a trabajar por explotación, podrá contemplar la reproducción de su propia vida, como un elemento secundario de todas sus actividades; la abundancia se lo permitirá. No hemos llegado allá

ment secondaire de toutes ses activités; l'abondance le permettra. Nous n'en sommes pas là comme vous le savez et nous parlons d'une chose purement hypothétique. Ou cela sera ainsi et alors la philosophie de l'aliénation avec tous ses concepts disparaît, ça ne veut pas dire qu'elle n'ait pas été vraie, elle a été parfaitement adaptée à la période antérieure, mais il faudra une philosophie de la liberté. Ainsi la prochaine étape, si nous sommes optimistes, de la philosophie serait l'apparition d'une philosophie de la liberté.

Ou cette contradiction ne sera pas surmontée — barbarie, *comme dit Marx — et alors c'est à la fois l'anémie et l'appauvrissement du marxisme, ce qui est un danger permanent du marxisme comme doctrine philosophique, et le pullulement de philosophies rétardataires du type libéral, pseudo-libéral ou fasciste.*

Donc, nous voyons qu'il n'est pas question qu'elle se réalise, *car la philosophie ne comporte aucune réalisation possible. Lorsque Marx disait qu'elle se réaliserait, il entendait qu'un monde humain serait réalisé, un monde dans lequel les classes, l'exploitation de l'homme par l'homme seraient supprimées. Cela est exact. Mais, la philosophie n'est pas simplement la volonté pratique de réaliser ce monde; c'est aussi la question que l'homme se pose sur lui-même. Or, il n'y a aucune raison pour que tant qu'il y aura des hommes et quelles que soient leurs conditions sociales, il n'y a aucune raison pour que ces hommes ne se posent pas toujours le probleme de ce qu'ils sont. Sinon, nous devrions laisser la connaissance de l'homme à la science. Or, comme nous allons voir tout-à-l'heure, c'est la science elle-même, la science sociale elle-même, et l'anthropologie elle-même, qui réclament un fondement et un élément qui la rendent plus rationnelle.*

como ustedes saben, y hablamos de algo puramente hipotético. Si llega a ser así, entonces la filosofía de la alienación con todos sus conceptos desaparece, lo que no quiere decir que no haya sido verdadera, estaba perfectamente adaptada al período anterior, pero en la nueva etapa se necesitará una filosofía de la libertad.

O esta contradicción no se sobrepasará —barbarie, como dijo Marx— y entonces sobrevienen a la vez la anemia y el empobrecimiento del marxismo, lo cual es un peligro permanente del marxismo como doctrina filosófica, y la superabundancia de filosofías retardatarias de tipo liberal, pseudo liberal o fascista.

Asi pues, vemos que no es cuestión de que se realice, porque la filosofía no lleva consigo ninguna realización posible. Cuando Marx decía que ella se realizaría, entendía que un mundo humano iba a realizarse, un mundo en el cual se suprimirían las clases, la explotación del hombre por el hombre. Esto es exacto. Pero, la filosofía no es simplemente la voluntad práctica de realizar ese mundo; es también la cuestión que el hombre se plantea a sí mismo. Ahora, no hay ninguna razón por la cual mientras haya hombres, cualesquiera que sean sus condiciones sociales, no hay ninguna razón por la cual esos hombres dejen de plantearse siempre el problema de lo que son. Si no fuera así, debiéramos dejarle el conocimiento del hombre a la ciencia. Ahora, como vamos a ver en seguida, es la ciencia misma, la ciencia social misma, la antropología misma, la que reclama un fundamento y un elemento que le den mayor racionalidad.

Mais, tant que nous sommes dans la période marxiste, il nous est impossible de concevoir cette philosophie de la liberté. Personnellement, j'ai parlé de la liberté dans mes livres philosophiques. Je pense et crois que cette liberté est une notion capitale de notre monde, mais je pense à une liberté aliénée. Je pense que l'homme est libre pour être aliéné, pour l'instant. Aliénation et liberté ne sont nullement contradictoires. Au contraire, si vous n'êtes pas libre comment pourrait-on vous rendre esclave? On ne rend pas esclave un caillou ni une machine; on rend esclave ou on aliene un homme qui, d'abord, est libre. C'est une des notions capitales que la dialectique marxiste n'a pas assez mis en lumière, c'est qu'il n'y a pas d'autre aliénation que celle d'un homme libre.

Et même si l'homme, par suite de la dénutrition de ses parents, par suite de sa propre sous-alimentation, du manque de protéïnes, du manque de vitamines n'est presque qu'un sous-homme, c'est cet homme-là, libre, que l'on aliene et dégrade jusqu'à la sous-humanité. Mais ce n'est pas un sous-homme de naissance qu'il faudra amener à l'humanité. Autrement dit, pas de rapports de réification s'il n'y a pas de rapports humains, pas de rapports d'aliénation s'il n'y a pas de liberté.

Mais, cette liberté dont nous parlons et qui peut s'introduire dans le système philosophique marxiste, ce n'est pas celle dont les philosophes parleront à leurs contemporains, si jamais la période de l'abonaance et de la libération de l'homme s'est terminée. C'est toute autre chose qu'ils leur diront. Quoi? Vous n'en savez rien ni moi, pour la bonne raison que, justement, nous sommes entièrement bornés par le marxisme. Et nous sommes bornés par le marxisme, dans l'avenir comme dans le passé, parce que nous sommes dans un système économique et social qui ne peut s'intérpréter qu'en termes marxistes. La phi-

Pero, mientras estemos en el período marxista, nos es imposible concebir esa filosofía de la libertad\Personalmente, yo he hablado de la libertad en mis libros filosóficos. Pienso y creo, que esa libertad es una noción capital de nuestro mundo, pero pienso en una libertad alienada. Pienso que el hombre es libre para ser alienado, por el momento. Alienación y libertad no son nada contradictorias. Por el contrario, ¿si Ud. no es libre como podría hacérsele esclavo? No se hace esclavos a un guijarro ni a una máquina; se esclaviza o se aliena a un hombre que, para empezar, es libre.

Es esa una de las nociones capitales que la dialéctica marxista no ha dilucidado lo bastante, la de que no hay más alienación que la de un hombre libre. E incluso si el hombre, como consecuencia de la desnutrición de sus padres, de su propia sub-alimentación, de la falta de proteínas, de la falta de vitaminas no es casi sino un sub-hombre, es ese hombre, libre, al que se aliena y degrada hasta la sub-humanidad\Pero no es a un sub-hombre de nacimiento al que habrá que llevar a la humanidad. Dicho de otro modo, no hay relaciones de cosificación si no hay relaciones humanas, no hay relaciones de alienación si no hay libertad.

Pero esa libertad de la que hablamos y que puede introducirse en el sistema filosófico marxista, no es la libertad de la que hablarán los filósofos a sus contemporáneos, si alguna vez se realiza el período de la abundancia y de la liberación del hombre\Lo que les digan será algo completamente distinto. ¿Qué? Ni ustedes ni yo sabemos nada, por la buena razón de que, justamente, estamos encerrados dentro del marxismo, y estamos circunscritos por el marxismo, en el porvenir como en el pasado, porque estamos en un sistema económico y social que no puede interpretarse sino en términos marxistas\ La filosofía de la

losophie de la liberté, si elle apparaît, récupérera certainement le marxisme qui n'est pas une description fausse, qui est une description vraie d'un homme faux, ce qui est tout à fait différent. Elle la récupérera alors qu'elle laissera tomber d'autres rationalismes antérieurs. Mais, c'est quand même la description vraie d'un homme entièrement faux, faussé par les premisses mêmes de ses techniques et de ses besoins.

À l'interieur maintenant de cette philosophie qui est mortelle — Valéry disait, "les civilisations sont mortelles", les philosophies sont aussi mortelles que les civilisations — à l'intérieur de cette philosophie reste beaucoup de travail à faire. Pourquoi? Parce que, encore une fois, pour moi une philosophie n'est pas l'oeuvre d'un philosophe: une philosophie c'est le développement d'un ensemble d'idées pratiques qui apparaît au moment où une classe est en train de monter, brise des chaînes et s'empare des instruments de connaissance avant de s'emparer du pouvoir. À ce moment-là éclate quelque chose et ça éclate partout; bien sûr, il est fort important que Descartes ait existe, qu'un certain Monsieur Descartes ait existé ou que Monsieur Locke ait existé. Mais, et je ne suis pas du tout de ceux qui diraient "s'ils n'avaient pas existé il y en aurait eu d'autres"; non, s'ils n'avaient pas existé, il y aurait eu un rationalisme cartésien mais moins bon, parce qu'il aurait été sans Descartes. Je dis seulement, qu'ils n'ont osé qu'exprimer une totalité qui les dépasse de loin.

En conséquence, ce que j'appelle philosophes c'est simplement les hommes qui ont la chance et l'honneur d'être à un moment donné l'expression d'une société qui se connaît elle-même dans sa profondeur, qui se connaît soit sous une forme mythique soit sous une forme directe.

libertad, si llega a aparecer, recuperará el marxismo porque éste no es una descripción falsa del hombre, sino una descripción verdadera de un hombre falso, lo cual es completamente distinto. Lo recuperará, al mismo tiempo que dejará de lado otros racionalismos anteriores. Pero de todos modos es la descripción verdadera de un hombre enteramente falso, falseado por las premisas mismas de sus técnicas y de sus necesidades.

En el interior de esa filosofía que es mortal — Valery decía: "las civilizaciones son mortales", y las filosofías son tan mortales como las civilizaciones— en el interior queda, ahora, mucho trabajo por hacer. ¿Por qué? Porque, otra vez, para mí una nueva filosofía no es la obra de un filósofo: una filosofía es el desarrollo de un conjunto de ideas prácticas que aparece en el momento en que una clase está en ascenso, rompe sus cadenas y se apodera de los instrumentos de conocimiento antes de adueñarse del poder. En ese momento algo estalla y estalla en todas partes; desde luego, es muy importante que Descartes haya existido, que cierto señor Descartes haya existido, que cierto señor Locke haya existido. Pero, y yo no soy de los que dirían "si no hubieran existido hubiera habido otros"; no, si no hubieran existido, habría habido un racionalismo cartesiano pero menos bueno, porque habría existido sin Descartes. Lo que digo solamente, es que ellos se atrevieron a expresar una totalidad que los sobrepasa ampliamente.

En consecuencia, los que yo llamo filósofos son simplemente los hombres que tienen la oportunidad y el honor de ser en un momento dado la expresión de una sociedad que se conoce a sí misma en su profundidad, que se conoce ya sea bajo una forma mística, o bajo una forma directa.

Et je dis que l'existentialisme est une idéologie, non pas pour prendre le mot idéologie *au sens où Marx le prend, mais pour lui donner une acception un peu particulière. L'idéologie, telle que Marx l'entend, est un simple produit passif d'une situation; une idéologie de classe, par exemple, exprime simplement cette classe. L'idéologie bourgeoise, vous la connaissez, vous retrouverez un certain nombre d'idées qui sont fixées sur des idées, comme le libéralisme, c'est-à-dire, le pur échange, ou des idées comme l'individualisme ou comme la liberté, la liberté sous une forme qui n'est au fond que de l'oppression, vous trouverez une pensée moléculaire qui vient de ce que la force bourgeoise est une force de molécularisation de la société. Mais, le fond de l'affaire, c'est que, c'est, si vous voulez, l'ensemble des idées fausses à ce moment-là nécessaires à la propagande d'une certaine classe.*

Ce que j'appelle, moi, idéologie, c'est simplement le fait qu'à l'intérieur de la philosophie régnante, à l'intérieur par conséquent du marxisme, viennent d'autres travailleurs, après la disparition des premiers grands philosophes qui sont obligés perpétuellement d'adapter la pensée aux changements quotidiens, qui sont obligés de faire le point, étant donné que des événements se développent, le capitalisme, par exemple, change — en ce sens je dirais que Lenine est un idéologue — et que toute la théorie de l'impérialisme qu'il a entièrement développée et mise au jour est une théorie d'idéologue par rapport à celle de Marx. C'est-à-dire qu'il a, en somme, travaillé des terres en friche, dans le cas que Marx avait laissé en friche parce que précisément c'était à une époque où le capitalisme n'etait pas encore le grand-capitalisme impérialiste, il sortait du capitalisme familial et il commençait à être le capitalisme des sociétés anonymes. Donc, je dirai que, en ce sens, Lénine ne peut être pris comme un philosophe

Y digo que el existencialismo es una ideología, no para tomar el término *ideología* en el sentido en que lo toma Marx, sino para darle una acepción un poco particular. La ideología, tal como Marx la entiende, es un simple producto pasivo de una situación; una ideología de clase, por ejemplo, expresa simplemente a esa clase. La ideología burguesa, ustedes la conocen. En ella se encuentran algunas ideas que se han fijado sobre ideas, como el liberalismo, es decir, el puro intercambio, o ideas como el individualismo o como la libertad, la libertad bajo una forma que no es en el fondo más que opresión, se encuentra un pensamiento molecular que viene de que la fuerza burguesa es una fuerza molecularizadora de la sociedad. Pero el fondo de la cuestión, es que es, si Uds. quieren, el conjunto de ideas falsas que necesita en este momento la propaganda de una clase determinada.

Lo que, por mi parte, llamo ideología, es simplemente el hecho de que en el interior de la filosofía reinante, en el interior del marxismo, por lo consiguiente, surgen otros trabajadores, después de la desaparición de los primeros grandes filósofos, que están obligados perpetuamente a adaptar el pensamiento a los cambios cotidianos, que están obligados a precisar la situación en el caso de que los acontecimientos se desarrollen, el capitalismo, por ejemplo, cambia —en ese sentido yo diría que Lenin es un ideológo— y que toda la teoría del imperialismo que desarrolló por completo y puso al día, es una teoría de ideologo en relación con la teoría de Marx. Es decir que, en suma, trabajó en tierra inculta, que Marx había dejado inculta porque precisamente era la época en que el capitalismo no era todavía el gran capitalismo imperialista; apenas pasaba de ser un capitalismo feudal y comenzaba a ser el capitalismo de las sociedades anónimas. Diría, pues, que en ese sentido no puede entenderse a Lenin como un filósofo sino como un ideólogo.

mais comme un idéologue. En ce sens aussi, je crois que ceux qu'on appelle les philosophes de l'existence devraient plutôt s'appeler les idéologues de l'existence. Car, ils représentent un certain nombre d'individus ou un groupe ou une tendance qui cherche à mettre en valeur et à développer certaines terres laissées en friche par le marxisme. Pourquoi laissées en friche par le marxisme? Très particulièrement, parce que je dirais que le marxisme est une philosophie extensive et non pas une philosophie intensive. Parce qu'il faut toujours courir au plus pressé, il faut toujours faire de grands travaux pour répondre à l'adversaire, étant donnée la force de la lutte, et on ne cherche pas à fignoler la petite culture sur un lopin de terre.

Donc, il y a des terrains qui sont restés en friche, dans le cas du marxisme et c'est sur ces terrains-là que nous devons travailler. Si nous y travaillons — et voici une réponse à la première question que vous me posiez — nous ne craignons aucun des dangers de ce que Marx en effet a signalé sous le nom d'idéologie, car c'est un sens très particulier que nous donnons à ce mot. En fait, nous sommes des philosophes en tant que nous participons à la philosophie marxiste, mais dedans, nous estimons que nous ne méritons pas le titre de, mettons, philosophes fondateurs, comme on met dans les sociétés. Alors, on les appelle donc, pour donner un mot, des idéologues.

Quel est le terrain sur lequel cette idéologie s'exerce particulièrement? C'est un terrain fondamental. Nous avons en plus aujourd'hui ce conditionnement historique que tout en étant une idéologie, nous sommes requis de chercher le fondement de quelque chose qui réclame un fondement et ne l'a pas. Nous devons chercher le fondement de l'anthropologie. Parce que l'anthropologie actuelle n'a pas de fondement. C'est sur ce terrain que je vais vous amener à présent, pour répondre à votre deuxième question.

En ese sentido también, creo que los llamados filósofos de la existencia debieran más bien llamarse ideólogos de la existencia. Pues representan cierto número de individuos, un grupo, o una tendencia que trata de valorizar y de desarrollar tierras que el marxismo dejó incultas. ¿Por qué las dejó incultas el marxismo? Muy particularmente, porque yo diría que el marxismo es una filosofía extensiva y no una filosofía intensiva. Porque siempre hay que cuidar de lo más urgente, hay que hacer siempre grandes trabajos para responder al adversario, dada la fuerza de la lucha, y no se trata de hacer filigranas de pequeño cultivo sobre un retazo de tierra.

Por eso, entonces, han quedado terrenos incultos en el caso del marxismo y es sobre esos terrenos donde debemos trabajar. Si trabajamos en ellos —y aquí tienen una respuesta a la primera pregunta que me hacen— no tendremos que temer ninguno de los peligros de lo que Marx, en efecto, señaló con el nombre de ideología, pues es un sentido muy particular el que le damos a esa palabra. De hecho, somos filósofos en la medida en que participamos de la filosofía marxista, pero dentro de ella, estimamos que no merecemos el título de, digamos, filósofos fundadores, como se dice de los socios en las sociedades. Entonces, los llamamos, para encontrar una palabra, ideólogos.

¿Cuál es el terreno sobre el cual se ejerce en particular esta ideología? Es un terreno fundamental. Tenemos además ese condicionamiento histórico según el cuál, siendo una ideología, estamos obligados a buscar el fundamento de algo que lo requiere y no lo tiene. Debemos buscar el fundamento de la antropología. Porque la antropología actual no tiene fundamento. Sobre ese terreno es sobre el que voy a llevarlos a Uds. ahora para responder a su segunda pregunta.

Qu'est-ce que je veux dire par fondement de l'anthropologie? L'anthropologie, donc, c'est ce qui parle de l'homme, d'après la définition. Qui est-ce qui parle de l'homme? Des gens qui bavardent sur l'homme et puis il y a des gens qui donnent des idées precises et nettes, fondées sur des expériences, sur des calculs, sur des études rigoureuses, sur des critiques de documents et de témoignages. Ces gens-là appartiennent, les seconds, aux sciences sociales.

Or, nous avons aujourd'hui une contradiction profonde dans les sciences sociales. Vous avez des sociologues et des ethnographes qui étudient essentiellement les structures, les structures, c'est-à-dire, dans une société donnée, les caractères qui la définissent à la fois dans une particularité et dans son rapport à une totalité. Une structure, ça peut être un ensemble institutionnel, ça peut être une attitude originelle, ça peut être un type de culture ou d'acculturation, de contre-acculturation, mais ce sont des structures; c'est-à-dire, des données que l'on découvre, que l'on met au jour par des expériences ou par des statistiques et que l'on envisage comme constituant la société à ce moment donné.

Segunda Parte

LA IDEOLOGIA EXISTENCIAL Y EL FUNDAMENTO DE LA ANTROPOLOGIA

¿Qué quiero decir con la expresión fundamento de la antropología? La antropología, pues, es por definición, lo que habla del hombre. ¿Pero, quién habla del hombre? Los que parlotean sobre el hombre y también los hay que dan ideas precisas y nítidas basadas en experiencias, en cálculos, en estudios rigurosos, en críticas de documentos y testimonios. Estos, los segundos, pertenecen a las ciencias sociales. Ahora, tenemos hoy una contradicción profunda dentro de las ciencias sociales. Tenemos sociólogos y etnógrafos que estudian esencialmente las estructuras; estructuras, es decir, en una sociedad dada, los carácteres que la definen a la vez dentro de una particularidad y en su relación con una totalidad. Una estructura lo mismo puede ser un conjunto institucional que una actitud original, que un tipo de cultura o de aculturación, o de contra-aculturación, pero se trata de estructuras; datos que se descubren, que ponemos a la luz del día mediante experimentos o estadísticas y que se consideran constitutivos de la sociedad en ese momento dado.

Ces structures ont un caractère tres net, c'est qu' elles durent; c'est un point de vue synchronique, celui des sociologues. Elles durent, car, si elles ne duraient pas, si elles changeaient tres vite, ce seraient des accidents et des événements, elles ne pourraient pas définir une société. Dans ce domaine, nous arrivons jusqu'à ce que Lévi-Strauss appelle une anthropologie structurelle, c'est-à-dire qu'on cherche les éléments durables, les structures durables et même les correspondances, comme fait Lévi-Strauss, des structures entre des sociétés de type divers, pour établir s'il existe des structures fondamentales, qui seraient à la base de l'anthropologie.

D'autre part, vous avez l'anthropologie historique, c'est-à dire, l'anthropologie qui consiste à faire l'étude de l'homme en tant qu'il est changé par les circonstances et en tant que, changé par les circonstances, il change à son tour les circonstances. Autrement dit, comme dit Marx, l'homme qui est fait par l'histoire, fait l'histoire en tant qu'il est fait par elle.

Ces deux caractères de l'anthropologie son tres différents, car là nous avons à faire à un diachronisme. Là nous avons à faire à un homme qui ne peut être compris que par un processus, c'est-à-dire, par un ensemble *qui part de moments dates, donnés, et qui arrive jusqu'au moment où on considere la personne.*

Bon, chez Marx, nous avons la contradiction des deux termes. Cette contradiction, entendez-moi, nous parlons dialectique, par conséquent je n'entends pas par là ce qui soit une objection mais bien au contraire une opposition vraie car, chez Marx, il y a les deux sens: l'anthropologie est à la fois structurelle, car finalement c'est dans les structures du capitalisme que Marx a donné sa description, le procès, comme il dit, du capital, le processus du capital, c'est tout de même un système dans lequel l'histoire est définie par les structures, les structures de la

Esas estructuras tienen un carácter muy nítido, y es que duran; el de los sociólogos es un punto de vista sincrónico. Ellas duran, porque, si no duraran, si cambiaran muy rápidamente, serían accidentes, y acontecimientos, no podrían definir una sociedad. En ese terreno, llegamos a lo que Lévi-Strauss llama una antropología estructural, es decir que se buscan los elementos durables, las estructuras durables e incluso las correspondencias de estructuras, como lo hace Lévi-Strauss, entre sociedades de tipo diverso, para establecer si existen estructuras fundamentales, que estarían en la base de la antropología.

Por otra parte, tenemos la antropología histórica, es decir, la antropología que consiste en estudiar al hombre en la medida en que las circunstancias lo cambian, y en la medida en que, cambiado por las circunstancias, a su turno él cambia las circunstancias. En otras palabras, como dice Marx, el hombre que es hecho por la historia, hace la historia en la medida en que es hecho por ella.

Esos dos caracteres de la antropología son muy diferentes, porque aquí tenemos que ver con un diacronismo. Tenemos que ver con un hombre que sólo puede comprenderse mediante un proceso, es decir por un *conjunto* que parte de momentos fechados, dados, y que llega hasta el momento en que se considera la persona. Bien, en Marx, tenemos la contradicción de los dos términos. Esa contradicción, entiéndanme, hablamos dialéctica, y por consiguiente no pretendo con eso hacerle una objeción a Marx. Por el contrario cuando hablo de contradicción pienso en una oposición verdadera, porque en Marx están los dos sentidos: la antropología es estructural, ya que al fin fue dentro de las estructuras del capitalismo como Marx dio su descripción. El proceso, como dice, del capital, es, así mismo, un sistema en el cual la historia se define por las estructuras, las estructuras de la producción; las estructuras de la explotación, las estruc-

production, les structures de l'exploitation, les structures des rapports de production et des rapports des relations d'appropriation, l'ensemble de ces choses constituent une société — et finalement, si vous interprétez un ensemble d'idées ou de slogans à un moment donné, c'est-à-dire ce qui passe pour la pensée d'une société, vous voyez d'après Marx, qu'on interprétera par les substructures, les infrastructures et qu'on montera jusqu'aux superstructures; nous avons l'idée structurelle.

D'autre part, nous avons aussi l'idée historique, car le capitalisme n'est pas pour Marx une certaine société tombée du ciel; il dit qu'il a les instruments pour étudier rigoureusement et dialectiquement le processus capitaliste. Il ajoute toujours qu'il n'est pas armé pour en faire autant, en ce qui concerne les autres structures, les structures antérieures, et il invite les chercheurs à le faire.

Engels a essayé quelquefois de faire la théorie générale de l'histoire marxiste, sans beaucoup de bonheur d'ailleurs. Mais il est bien évident que même si Marx écrit: "moi je m'occupe du capital, à vous de vous occuper de la féodalité", il entend bien que la féodalité est à l'origine du capital, c'est-à-dire qu'il y a eu non pas que le capital a des origines féodales, mais que le processus historique a formé le capital à sa naissance en partant de la féodalité.

Dans ces conditions, vous voyez que l'idée historique chez Marx est aussi importante que l'idée structurelle. À vrai dire, on trouve même un certain hiatus entre les deux, puisqu'on a fait remarquer, et c'est juste en particulier un religieux, Calvez, qui s'est occupé de la question que le passage du féodalisme au capitalisme industriel, d'abord commercial et ensuite industriel, chez Marx, laisse un peu de jeu. On ne sait pas pour quelle raison dialectique le féodalisme qui avait des rapports humains s'est exactement transformé dès le départ dans ce qui

turas de las relaciones de producción y de las relaciones de apropiación. El conjunto de esas cosas constituye una sociedad. Y, finalmente si interpretamos un conjunto de ideas o de *slogans* en un momento dado, es decir lo que se considera el pensamiento de una sociedad, veremos que, de acuerdo con Marx, se partirá de las subestructuras, las infraestructuras y se llegará a las superestructuras; tenemos la idea estructural.

Por otra parte, tenemos también la idea histórica, pues el capitalismo no es para Marx una sociedad caída del cielo; dice que tiene los instrumentos para estudiar rigurosa y dialécticamente el proceso capitalista. Pero agrega siempre que no está armado para hacer otro tanto en lo que concierne a las otras estructuras, las estructuras anteriores, e invita a los investigadores a hacerlo.

Engels trató alguna vez de hacer la teoría general de la historia marxista, sin mucho éxito, por otra parte. Pero es muy evidente que si Marx escribe: "yo por mi parte me ocupo del capital, ocúpense Uds. de la feudalidad", entiende muy bien que la feudalidad está en el origen del capital, es decir, no que el capital tenga orígenes feudales, sino que el proceso histórico formó el capital en su nacimiento, partiendo de la feudalidad.

En esas condiciones, ven Uds. que la idea histórica en Marx es tan importante como la idea estructural. A decir verdad, se encuentra incluso cierto hiato entre las dos. Alguien ha hecho notar, —y fue justamente un religioso, Calvez, quien se ocupó de la cuestion— que, aquel paso del feudalismo al capitalismo industrial, —al principio comercial y luego industrial—, en Marx, deja un poco de juego. No se sabe por qué razón dialéctica el feudalismo que tenía relaciones humanas se transformó desde el comienzo en

pouvait y avoir de pis. C'est une chose que l'idée de l'immédiate apparition du profit, de la plus-value, que jamais il n'y ait eu d'efforts pour des sociétés de production, même qui auraient pu manquer, mais de production industrielle à l'origine qui auraient pris certaines formes patriarcales et certaines relations humaines, l'idée qu'on est passé, en somme, de cet homme de l'esclavage à cet homme de l'exploitation capitaliste, sans intermédiaire, sans tentative intermédiaire, sauf quelques unes sans importance, cette idée n'est pas justifiée par Marx. Par le fait que c'est ainsi que ça s'est passé, mais précisement parce que nous sommes à la charnière de l'histoire et des structures, le problème n'a pas été abordé par Marx. Ce qui n'est encore pas une objection, car le fait est que ça c'est passé comme ça, le fait est que nous ne savons pas pourquoi ça s'est passé comme ça mais que si quelqu'un veut l'étudier il aura certainement des éléments pour au moins donner des hypothèses.

Mais, vous voyez que si je vous ai marqué cette charnière, cette espèce de vide qui fait qu'il y a une histoire marxiste et il y a une anthropologie structurelle marxiste, et que les deux sont dans une contradiction parfois et tantôt dans une espèce d'indétermination, ça vous montre qu'au fond il y a deux conceptions de l'homme à l'intérieur de la science sociale et que ces deux conceptions demanderaient à être liées, dépassées, par une troisième.

Autrement dit, nous avons des anthropologies structurelles et des anthropologies historiques, il s'agirait et c'est vraiment l'époque, la situation qui le demande, de fonder une anthropologie structurelle et *historique, dans laquelle, il ne s'agirait pas de juxtaposer les deux conditionnements, mais de les intégrer, de manière que nous comprenions qu'est ce que c'est qu'une structure* et *qu'est-ce que c'est que l'histoire.*

aquello que podía tener aparición de peor. Es un hecho que la idea de la aparición del beneficio inmediato, de la plus-valía, la idea de que ésta nunca hizo un esfuerzo, así fuera en vano, en favor de las sociedades de producción, —incluso de las de producción industrial que al comienzo tomó formas patriarcales y ciertas relaciones humanas—, la idea de que pasaramos, en suma, del hombre de la esclavitud al hombre de la explotación capitalista, sin intermediario, sin una tentativa intermedia, salvo algunas sin importancia, esa idea no está justificada por Marx. Por el hecho de que es así, de que eso pasó, pero precisamente porque estamos en la bisagra de la historia y de las estructuras, el problema no fue abordado por Marx. Lo que tampoco es una objeción, puesto que el hecho es que pasó así y el hecho es que no sabemos por qué pasó así, pero si alguien quiere estudiarlo tendrá ciertamente elementos para, por lo menos, ofrecer hipótesis.

Pero, Uds. ven si señalé esta bisagra, esa especie de vacío que hace que haya una historia marxista y una antropología estructural marxista, que las dos estén a veces en contradicción, y a veces en una especie de indeterminación, fue para mostrarles que en el fondo hay dos concepciones del hombre en el interior de la ciencia social, y que esas dos concepciones demandarán ser ligadas, sobrepasadas, por una tercera.

Dicho de otro modo, tenemos antropologías estructurales y antropologías históricas, se trataría, —y son verdaderamente la época y la situación las que lo demandan—, de fundar una antropología estructural *e* histórica, en la cual, no se trataría de yuxtaponer los dos condicionamientos, sino de integrarlos, de manera que podamos comprender lo que es una estructura *y* lo qué es la historia.

Il y a des sociétés sans histoire, d'abord. Donc, ce sont des sociétés absolument accablées ou comblées, comme vous voudrez, par leurs structures. Ce sont des sociétés plus ou moins primitives mais dans lesquelles, par exemple, les formes de médiations sont telles que les conflits à la base n'éclatent pas ou que l'écrasement est tel que quelque chose n'y naît pas, il n'y a pas une maille qui file qui est l'histoire.

Et il y a des sociétés aussi en pleine histoire, dans lesquelles les structures se modifient constamment comme, par exemple, la forme actuelle du capitalisme ou tout change à mésure que les outils, les inventions et la production changent.

Mais, de toute façon, il serait trop simple de dire que l'histoire s'occupe des structures mais comme elle a une plus grande amplitude de vue elle les voit comme des changements, alors que le sociologue ne les voit que comme des inérties. Cela n'est pas vrai. L'historien au fond ne s'occupe pas de structures, il n'en voit pas, il ne voit que des changements. Et le sociologue maintiendrait qu'à travers l'histoire et contre elle, il y a des structures. Non pas une nature humaine mais des structures. Si Lévi-Strauss, par exemple, était interrogé il vous répondrait en ce moment que les structures conditionnent l'histoire au moins autant que l'histoire conditionne les structures et que, d'ailleurs, il y a des structures qui échappent à l'histoire. C'est son point de vue, ce n'est pas le mien, mais il est certain que c'est ainsi qu'il répondrait.

Bon. Donc, nous avons deux conceptions de l'homme dans les mêmes sciences sociales, car ceci dit, sociologue et historien font tres bon ménage. Et il existe maintenant une catégorie de sociologues qui sans théorie mais comme ça, en tattonant dans la pratique, font les deux à la fois. Je pense, par exemple, a quelqu'un que vous connaissez, Roger Bastide. Et bien, son dernier livre sur Les

Hay sociedades sin historia, para empezar. Esas sociedades, así, están absolutamente abrumadas o colmadas si Uds. quieren, por sus estructuras. Son sociedades más o menos primitivas pero en las cuales, por ejemplo, las formas de mediación son tales que los conflictos en la base no estallan, o el aplastamiento es tal que allí nada nace, y no se teje esa malla que es la historia.

Y hay sociedades también en plena historia, en las cuales, las estructuras se modifican constantemente como, por ejemplo, la forma actual del capitalismo en donde todo cambia a medida que cambian los instrumentos, las invenciones y la producción.

Pero, de todos modos, sería demasiado simplista decir que la historia trata de las estructuras pero que, puesto que tiene mayor amplitud de visión, las ve como cambios, mientras que la sociología no las ve sino como inercias. Esto no es cierto. El historiador en el fondo no trata de estructuras, no las ve, no ve sino cambios, y el sociólogo sostendrá que a través de la historia y contra ella hay estructuras. No una naturaleza humana sino estructuras. Si Lévi-Strauss, por ejemplo, fuera interrogado respondería en este momento que las estructuras condicionan la historia por lo menos tanto como la historia condicione las estructuras y que, por otra parte, hay estructuras que escapan a la historia. Ese es su punto de vista, no es el mío, pero lo seguro es que así respondería.

Bien. Por lo tanto, tenemos dos concepciones del hombre dentro de las mismas ciencias sociales, porque, dicho esto, sociólogos e historiadores conviven en paz. Existe ahora una categoría de sociólogos que sin teoría sino así, tanteando en la práctica, hacen las dos cosas a la vez. Yo pienso, por ejemplo, en alguno que Uds. conocen, Roger Bastide. Pues bien, su último libro sobre *Las religiones africanas en el Brasil*,

religions africaines au Brésil, *que je suis en train de lire pour les raisons que vous devinez, contient un ensemble extrêmement intéressant de sociologie des structures et d'histoire. L'histoire économique conditionnant l'histoire sociale et à travers celle-ci des structures se formant. N'empêche que cette sociologie-là, n'a pas dit son nom, ne se connaît pas encore elle-même. Les travaux de Bastide sont excellents sur le plan pratique. Quand il veut dans une préface expliquer la liaison de l'histoire et des structures, le rapport du marxisme avec sa propre théorie sociographique c'est très inférieur, parce que le problème est au fond un problème qui échappe à la science elle-même, alors que c'est la science, comme vous le voyez, la science de l'homme, qui le réclame. Autrement dit, il faut un fondement de l'anthropologie.*

*Le fondement de l'anthropologie qui permette d'intégrer l'idée structurelle et l'idée historique, il est évident que c'est l'*homme. *Il ne peut pas y avoir d'autre fondement à l'anthropologie que l'homme lui-même. Seulement, si vous regardez la différence, c'est que l'anthropologie prend un homme* objet, *quand elle l'étudie, et quand elle demande un fondement, elle demande un homme* sujet. *Autrement dit, le fondement de l'anthropologie qui étudie l'objet-homme, c'est l'homme qui doit lui-même en tant que sujet poser la question sur l'homme-objet. L'anthropologie, comme toutes les sciences, n'étudie que l'objet et son fondement doit être cherché ailleurs. En mathématiques de la même façon, Husserl l'avait fait remarquer très justement que les sciences — la géométrie ou science du nombre, les sciences mécaniques — ne renseignent jamais sur la nature de l'espace, ou quand il s'agit de mécanique, de l'espace et du temps; elles utilisent ces notions, mais un mathématicien ne sait pas ce que c'est que le temps; il ne sait pas parce qu'il ne veut pas le savoir, il le sait peut-être s'il fait de la philosophie et s'il fait des*

que estoy leyendo por las razones que Uds. adivinan, contiene una conjunción extremadamente interesante de sociología de las estructuras e historia. La historia económica condicionando la historia social y las estructuras formándose a través de esta. No importa que esta sociología no haya dicho su nombre, no se conozca a sí misma todavía. Los trabajos de Bastide son excelentes en el plano práctico. Cuando quiere, en un prefacio, explicar la vinculación de la historia y de las estructuras, la relación del marxismo con su propia teoría sociográfica es muy inferior, porque el problema es en el fondo un problema que escapa a la ciencia misma, cuando es la ciencia, como ven Uds., la ciencia del hombre, la que lo reclama. En otras palabras, hace falta un fundamento de la antropología.

El fundamento de la antropología que permite integrar la idea estructural y la idea histórica, es el *hombre* como es evidente. No puede haber fundamento de la antropología distinto del *hombre* mismo. Lo que pasa, si notamos la diferencia, es que la antropología toma un hombre *objeto*, cuando lo estudia, mientras que cuando exige un fundamento, reclama un hombre *sujeto*. Dicho de otro modo, el fundamento de la antropología que estudia el objeto-hombre, es el hombre que debe por sí mismo, como sujeto, plantear la cuestión sobre el hombre-objeto. La antropología, como todas las ciencias, no estudia más que el objeto y su fundamento debe buscarse en otra parte. Así mismo en matemáticas, Husserl había hecho observar muy justamente que las ciencias —la geometría o la ciencia del número, las ciencias mecánicas— no informan nunca sobre la naturaleza del espacio o, cuando se trata de mecánica, del espacio y del tiempo; utilizan esas nociones, pero un matemático no sabe qué es el tiempo; y no lo sabe porque no quiere saberlo; lo sabe tal vez si filosofa y si hace estudios adicio-

études à côté, mais en tant qu'il est mathématicien et qu'il étudie les phénomènes mécaniques il ne sait pas ce que c'est que le temps. Il rencontrera le temps, il l'utilisera, il apprendra peut-être des nouvelles recherches des caracteres nouveaux de la temporalité, mais qu'est-ce que le temps, il ne le sait pas. De la même maniere qu'est-ce que le mouvement, il le ne sait pas davantage. Et il ne cherche pas à le savoir, il se borne à étudier un certain nombre de rapports complexes qui mettent en jeu l'espace et le temps, comme des milieux.

De la même façon, l'homme, pour l'anthropologie, est en quelque sorte le milieu *dans lequel les faits humains se produisent. Vous allez, comme anthropologues, chez des indiens, vous allez dans une île de corail du Pacifique, et vous faites des enquêtes, quelquefois extrêmement intéressantes. Il y en a, par exemple, sur le fait que tout ce qui peut arriver à une société où la rareté n'est pas seulement la rareté des biens ou des biens de consommation, mais c'est aussi en nombre la rareté des femmes par rapport aux hommes. Une société qui se trouve actuellement pour des raisons a la fois historiques et biologiques, qui se trouve avec des hommes en excédent par rapport aux femmes. Elle se trouve dans les îles Marquises. Vous connaissez les travaux qui ont été faits là-dessus, et comment à partir de là, on peut construir, reconstruir et retrouver une foule d'attitudes et de structures qui ont cela pour origine. Cette société qui a été étudiée par Kardiner, par exemple, cette société qui est étudiée de cette façon nous présente des liaisons, des rapports, des rapports sous la forme souvent d'ailleurs plutôt* $y = f(x)$ *que sous la forme dialectique, entre des situations humaines, des rapports humains. Mais en aucun cas, nous ne trouvons dans ces descriptions autre chose que des lois concernant l'objet, l'objet homme; nous ne savons pas de quel homme il s'agit, qu'est-ce que c'est que ce personnage? Car, alors il*

nales, pero como matemático que es y que estudia los fenómenos mecánicos no sabe qué es el tiempo. Se encontrará con el tiempo, lo utilizará, aprenderá quizás sobre las nuevas búsquedas, las nuevas características de la temporalidad, pero lo que es el tiempo, no lo sabe. De la misma manera, tampoco sabrá qué es el movimiento. No trata de saberlo, se limita a estudiar cierto número de relaciones complejas que ponen en juego el espacio y el tiempo, como *medio ambiente.*

Del mismo modo, el hombre, para la antropología, es de alguna manera el *medio ambiente* en el cual se producen los hechos humanos. Uds. van, como antropólogos, a buscar una tribu indígena, o van a una isla coralina del pacífico, y hacen encuestas, en ocasiones muy interesantes. Las hay, por ejemplo, sobre todo lo que puede pasarle a una sociedad en donde la escasez no es solamente la de los bienes, o la de los bienes de consumo, sino también la escasez del número de mujeres en relación con los hombres. Una sociedad que se encuentra actualmente, por razones a la vez históricas y biológicas, con un número de hombres que excede al de las mujeres. Se encuentra en las islas Marquesas. Uds. conocen los trabajos que se han hecho allá, y saben cómo a partir de ese hecho, se puede construir, reconstruir y encontrar una multitud de actitudes y de estructuras que se originan en él. Esa sociedad fue estudiada por Kardiner, por ejemplo, esa sociedad que fue estudiada de esa manera nos presenta vínculos, relaciones, con frecuencia relaciones, además, más bien de la forma y = f (X) que de la forma dialéctica entre situaciones humanas. Pero, en ningún caso, encontramos en esas descripciones cosa distinta de las leyes concernientes al objeto, al objeto hombre. No sabemos de qué hombre se trata, ¿qué es lo que es ese personaje? Porque, si así fuera, ya no sería el objeto de la cuestión, sino sería el cuestionador mismo. Mejor dicho, si les parece, hay en las

deviendrait non plus l'objet de la question, mais il deviendrait le questionneur lui-même. Autrement dit, si vous voulez, il y a dans les sciences de l'homme un rapport immédiat qui est le rapport d'un homme, qui pose une question, à celui qui lui répond, qui lui répond ou directement ou sans le savoir. C'est si clair qu'il y a une notion sociologique et ethnographique bien connue, qui est celle d'informateur; l'informateur est l'homme de la société considerée qui, soit qu'il trahisse des secrets, soit qu'il réponde bénevolement, soit qu'il soit chargé par les gens de le faire, qui informe et qui répond aux questions d'un individu qui questionne. Or, si nous considérons que le questionneur prend le questionné pour un objet total, nous constatons aussitôt que la sociologie et l'ethnographie disparaissent. Il est impossible de considérer l'homme qu'on étudie comme strictement objet, puisque le questionneur est homme comme le questionné.

Si d'une autre part, on donne la même nature humaine à l'un et à l'autre pour leur permettre de communiquer, la encore on manque la situation, car on ne sait absoluement pas quelle nature humaine il y aurait en commun entre les gens des îles Marquises, dont je vous parle, et le sociologue qui les interroge. Oui, sans doute, ils ont des besoins semblables, sans doute il y a l'amour, il y a aussi les enfants, il y a le travail, tout ce que vous voudrez. Seulement ces choses, ce sont des conditions qui sont tellement différentes dans un cas ou dans l'autre, que nous ne pouvons vraiement pas considérer qu'ils communiquent par la nature.

Mais, d'un autre côté, il n'est pas douteux, c'est l'inverse, que cependant le sociologue comprend l'homme qui est en face de lui. S'il ne le comprennait pas pensez-vous qu'il pourrait essayer une analyse, une sorte d'intervention de la psychanalyse pour comprendre quel sera le sentiment des hommes vis-à-vis des femmes dans

ciencias del hombre una relación inmediata que es la relación de un hombre, que hace una pregunta, con el que le responde, que le responde directamente o sin saberlo. Esto es tan claro que hay una noción sociológica y etnográfica bien conocida, que es la del *informante*. El informante es el hombre de la sociedad de que se trata que, sea porque traiciona secretos, porque responde de buena voluntad, o porque lo encargan de hacerlo, informa y responde a las preguntas de un individuo que interroga. Ahora, si consideramos que el interrogador toma al interrogado por un objeto total, verificamos de inmediato que la sociología y la etnografía se parecen. Es imposible considerar al hombre que se estudie estrictamente como objeto, puesto que el interrogador es tan hombre como el interrogado.

Si, por una parte, se atribuye la misma naturaleza humana al uno y al otro para permitirles comunicarse, otra vez se carece de situación, porque no se sabe en absoluto qué naturaleza humana tendrán en común las gentes de las islas Marquesas, de las cuales les hablo, con el sociólogo que las interroga. Sí, sin duda, tienen necesidades similares, sin duda existe el amor, existen también los hijos, el trabajo, todo lo que Uds. quieran. Solamente que esas cosas, se dan en condiciones tan diferentes en un caso y en el otro, que no podemos considerar verdaderamente que comuniquen por la naturaleza.

Pero, por otra parte, es indudable, por el contrario, que el sociólogo sin embargo comprende al hombre que tiene adelante. Si no lo comprendiera ¿creen Uds. que podría tratar de hacer un análisis, una especie de intervención del psicoanálisis para comprender cuál sería el sentimiento de los hombres hacia las mujeres en una sociedad en la que, como

une société comme je viens de vous le dire, où les femmes sont en plus petit nombre et par conséquent valorisées, très valorisées par leur petit nombre? Comment essayerait-il de comprendre s'il n'y a pas quelque chose précisément qui n'est pas commun de lui à eux, mais qui permet cependant que le questionneur se retrouve dans le questionné?

Autrement dit, il faut considérer que le trouble des sciences sociales, aujourd'hui, vient de ce que le questionneur se considère comme regard absolu par rapport au questionné, alors qu'en réalité le fait qu'ils puissent parler, correspondre, se dire des choses, et se comprendre, vient de ce qu'ils sont en situation l'un par rapport à l'autre. Ce que le sociologue ou l'ethnographe ne fait pas dans beaucoup de cas, c'est de se situer. C'est, par exemple, de se dire: "Je suis, moi, ethnographe, un homme de la société capitaliste qui n'a pu venir à cet endroit lointain, que grâce à un ensemble d'équipements et d'outils qui m'ont été fournis par une société capitaliste et dont mon travail servira culturellement sans doute la même société et aussi probablement sur un plan d'intérêt. Je suis là parce que l'on a colonisé ou parce que l'on n'a pas assez aidé; je suis donc témoin moi-même en moi-même de ma société quand j'interroge cet homme autant que mon informateur est témoin de la sienne. Autrement dit, nous sommes tous les deux situés l'un par rapport à l'autre. Et cette situation est telle que finalement je me définis par lui aussi bien qu'il se définit par moi".

D'abord, il faut être un drôle d'homme pour être un ethnographe, rassurez vous, il faut aussi être un drôle d'homme pour être un idéologue ou un philosophe, mais tout de même il est plus simple de rester chez soi, n'est-ce pas?

Donc, il y a toute une première situation, dont, par exemple, Lévi-Strauss s'est très bien rendu compte, qui

acabo de decirles, las mujeres son menos numerosas y en consecuencia están valorizadas, muy valorizadas por su escaso número? ¿Cómo trataría de comprender si no hubiera algo precisamente que no es común de él a ellos, pero que permite sin embargo que el interrogador se encuentre a sí mismo en el interrogado?

En otras palabras, hay que considerar que la confusión de las ciencias sociales, hoy día, viene de que el interrogador se considera como referencia absoluta en relación con el interrogado, cuando el hecho de que puedan hablar, corresponder, decirse cosas, y comprenderse, viene de que están en situación el uno con respecto al otro. Lo que el sociólogo o el etnógrafo no hacen, en muchos casos, es situarse. Esto es, por ejemplo, decirse: Lo que yo soy es un etnógrafo, un hombre de la sociedad capitalista que no he podido venir a este lugar tan lejano, sino gracias a un conjunto de equipos, de instrumentos que me ha proporcionado una sociedad capitalista en la cual mi trabajo servirá culturalmente sin duda a la misma sociedad en un plano de interés. Yo estoy en este lugar porque fue colonizado, o porque no se le ha ayudado lo suficiente; soy, pues, testigo yo mismo y en mi mismo de mi sociedad cuando interrogo a este hombre tanto como un informante es testigo de la suya. En otras palabras, ambos estamos situados uno con respecto al otro. Y esa situación es tal que al final yo me defino por él tanto como él se define por mí".

Para empezar, hace falta ser un tipo raro para ser etnógrafo, estén tranquilos, también hace falta ser un tipo raro para ser ideólogo o filósofo, pero de todos modos es más sencillo quedarse en casa, ¿no es cierto?

Así pues, que hay toda una primera situación, de la cual, por ejemplo Lévi-Strauss se ha dado cuenta muy bien, que hace que el etnógrafo mismo sea un

fait que l'ethnographe lui-même est un homme assez particulier dans sa société. Il porte témoignage sur sa société capitaliste d'une certaine façon, qu'il faut qu'il détermine. En même temps, cette société capitaliste l'investit et il est l'ambassadeur ou le conquérant de cette société où il vient parce que cette société même a colonisé tout autour. Bon, donc, toutes les questions qu'il pose à cet homme en face de lui, c'est lui en un sens, questionneur, qui est déterminé par elles. S'il considère l'homme comme un objet à connaître, et par conséquent in-connu, c'est que lui-même se définit par rapport à l'autre et par rapport à lui-même comme inconnu. Et par conséquent, aucune sociologie autre que de situation n'est pas possible. Autrement dit, aucune sociologie, aucune ethnographie n'est pas possible sans qu'on abatte les cartes, aucune ethnographie, aucune sociologie ne renseigne sur la société moins évoluée qu'on prétend étudier sans renseigner en même temps sur celui qui l'étudie. Mais, en ce moment-là, il s'agit d'un autre type de renseignement; car la société en évolution qu'on étudie, elle sera l'objet de statistiques, de calculs, d'expériences, d'études, et finalement elle constituira un objet réel. L'autre ne sera jamais nommé, le questionneur.

Remarquez qu'aujourd'hui il y a toute une catégorie d'ethnographes qui savent se nommer et donner leur carte de visites, qui disent: "Nous venons, nous sommes d'une société capitaliste", il y en a beaucoup et Lévi-Strauss en est un, mais dans l'ethnographie classique nous avons la description de l'Indien comme objet et nous avons en filigrane la description comme sujet du questionneur. D'ailleurs je n'ai jamais compris le caractère de Lévi-Strauss aussi bien, c'est un des mes amis, que j'aime beaucoup, que le jour où j'ai lu sa relation de sa vie chez les Indiens. C'est lui que je voyais, plus encore que les Indiens, parce que je voyais ce qu'il a aimé, je voyais ce qu'il souhaitait,

hombre bastante particular en su sociedad. Este da testimonio de su sociedad capitalista de cierta manera que él debe determinar y al mismo tiempo, esa sociedad capitalista lo inviste, y él es el embajador o el conquistador de esa sociedad a donde vaya porque esa misma sociedad lo ha colonizado todo a su alrededor. Por lo tanto, todas las preguntas que le hace a ese hombre que tiene delante, es a él en cierto sentido, al interrogador, al que éstas determinan. Si considera al hombre como un objeto que debe conocerse, y en consecuencia desconocido, es porque él mismo se define con relación al otro y con relación a sí mismo como desconocido. Y en consecuencia ninguna sociología distinta de la de situación es posible. Dicho de otro modo, ninguna sociología, ninguna etnografía es posible sin que se pongan las cartas sobre la mesa, ninguna sociología informa sobre la sociedad menos evolucionada que se pretende estudiar sin informar al mismo tiempo sobre el que la estudia. Pero en este momento se trata de otro tipo de información; porque la sociedad en evolución que se estudia sería objeto de estadísticas, de cálculos, de experimentos, de estudios, y finalmente constituirá un objeto real. El otro, el interrogador, no será nombrado nunca.

Reparen Uds. en que hoy existe toda una categoría de etnógrafos que saben darse su nombre y entregar su tarjeta de visita, que dicen: "Venimos, somos de una sociedad capitalista", hay muchos y Lévi-Strauss es uno de ellos, pero en la etnografía clásica tenemos la descripción del indígena como objeto, y leemos entre líneas la descripción como sujeto del interrogador. Por otra parte, nunca comprendí tan claramente el carácter de Lévi-Strauss, que es uno de mis amigos, y a quien quiero mucho, como cuando leí la relación de su vida entre los indios. Era a él a quien yo veía más que a los indios, porque veía lo que había amado, lo que había deseado, y a través de eso enten-

et j'entendais par là, je comprennais qu'il est conditionné là par rapport à sa société capitaliste à lui.

Or, vous voyez qu'il s'agit de deux connaissances très différentes et que tout homme-objet suscite un renvoi à quelque chose que je n'appelerai pas l'homme-sujet, c'est mal dit, mais que j'appelerai plutôt l'homme-questionneur. Le questionneur doit être étudié en tant qu'il pose la question et non pas en tant que questionné. C'est-à-dire, le questionneur est le fondement de l'anthropologie; c'est là qu'on doit chercher ce qu'est l'anthropologie. Non pas chez l'Indien. En fait, il l'est tout autant que l'autre, seulement on l'a pris comme objet. Mais, chez l'autre qui se cache, et qui est semblable à nous.

Qu'est-ce qui se passe à ce moment-là? C'est que nous voyons que celui qui pose la question la pose comme nous la poserions ou comme nous ne la poserions pas. Autrement dit, dans les deux cas il y a un effort, de ce qu'on appelera de notre part, de compréhension.

L'Indien, dans la sociologie classique, dans l'ethnographie classique, je ne le comprends pas; j'apprends que, dans telles circonstances, il fait telle chose; j'apprends aussi que certaines attitudes son liées, ou certains rites, à telles croyances ou à tels besoins. Mais, je ne le comprends pas. Par contre, je comprends Lévi-Strauss, et je m'apperçois, à ce moment-là, que je peux également comprendre l'Indien. C'est-à-dire, qu'il y a un type de connaissance qui ne peut pas se déterminer directement et tout de suite par des chifres, par des statistiques, par des liaisons légales, mais qui est tout de même une connaissance, c'est la connaissance du questionneur par le questionné ou à travers le questionneur du questionné lui-même; c'est-à-dire, la compréhension. Autrement dit, la sociologie et l'ethnographie d'aujourd'hui font usage d'une notion qu'elles n'utilisaient pas autrefois, mais dont nous faisons l'usage tout le temps, comme Mon-

día, comprendía que está condicionado por su sociedad capitalista.

Ahora, Uds. ven que se trata de dos conocimientos muy diferentes y que todo hombre-objeto suscita una referencia a algo que yo no llamaría el hombre sujeto, no estaría bien dicho, sino que llamaría más bien el hombre interrogador. El interrogador debe estudiarse como el que hace la pregunta y no como interrogado. Es decir, el interrogador es el fundamento de la antropología; es allí en donde debe buscarse lo que es la antropología. No en el indígena. De hecho, éste lo es tanto como el otro, sólo que se le ha tomado como objeto. Pero en el otro que se esconde, y que se parece a nosotros [es en donde debe buscarse el fundamento][1] ¿qué es lo que pasa en este momento? que vemos que quien hace la pregunta la hace como nosotros la haríamos, o como nosotros no la haríamos. Mejor dicho, en los dos casos hay un esfuerzo, de lo que se llamará de nuestra parte, comprensión.

Al indígena, en la sociología clásica, en la etnografía clásica, yo no lo comprendo. Me entero de que, en tales circunstancias, hizo tal cosa; llego a saber también que ciertas actitudes están ligadas, o que ciertos ritos lo están a tales creencias o a tales necesidades. Pero no lo comprendo. En cambio, comprendo a Lévi-Strauus, y me doy cuenta, en ese momento, que puedo comprender igualmente al indígena. Es decir, que hay un tipo de conocimiento que no puede determinarse directamente y en seguida por cifras, estadísticas y vínculos legales, pero que es de todos modos un conocimiento, es el conocimiento del interrogador por el interrogado o, a través del interrogador, del interrogado mismo; es decir, la comprensión. En otras palabras, la sociología y la etnografía de hoy hacen uso de una noción que antes no utilizaban, pero

1. Adición del traductor del portugués que no está en el texto de la conferencia. N. del T.

sieur Jourdain, dans une pièce de Molière, faisait de la prose: c'est la notion de compréhension.

Compréhension c'est quelque chose de très différent d'intellection. Intellection si vous voulez nous classerons là-dedans tous les ensembles signifiants que nous saisissons comme rationnels. Compréhension c'est quelque chose qui est strictement réservée à ce que nous pouvons saisir, nous, de l'action d'un autre. C'est-à-dire, ce qui fait que nous pouvons, alors que nous n'avons aucunement la même nature humaine, car elle n'existe pas, que les Muria des Indes, comprendre que le fait de vivre avec la liberté physique, qu'ils ont quand ils sont jeunes, entraîne chez eux certaines volontés, certains désirs, certaines réalités. Cette compréhension c'est que deux êtres différents, se situant dans leurs différences peuvent arriver à se comprendre.

Qu'est-ce qu'on comprend à ce moment-là? On comprend, évidemment, ce qui est saisi de la situation objective et transformé à partir de cette connaissance par celui qu'on étudie. Autrement dit, on prend la situation objective, à partir de cette situation objective qu'on essaie de saisir, on voit un homme qui éclaire la situation en agissant; nous comprenons son acte par la situation, la situation par son acte, et les deux à la fois finissent par donner une compréhension de ce qu'il veut et de ce qu'il sent.

Il y avait une école de compréhension merveilleuse quand j'avais vingt ans, elle a disparu depuis le parlant, c'était le cinéma muet. Le cinéma muet c'était la *compréhension, car nous manquions d'un des éléments, celui qui rend la compréhension encore plus facile, c'était la parole; et par conséquent il fallait tout comprendre à partir des actes des personnes. Vous voyez une pièce, il n'y avait pas de sous-titre, par exemple, c'était un film allemand, il n'y avait pas de sous-titres, nous étions en jan-*

de la cual hacemos uso constantemente, como el señor Jourdain, en una pieza de Molière, hablaba en prosa: es la noción de la comprensión.

Comprensión es algo muy distinto de intelección. Dentro de la noción de intelección clasificaremos, si les parece, todos los conjuntos significantes que aprehendemos como racionales. Comprensión es algo que se limita estrictamente a lo que podemos aprehender nosotros de la acción de otro. Es decir, lo que hace que podamos comprender, —aunque no tengamos de ningún modo la misma naturaleza humana, pues ésta no existe— que la libertad física que tienen cuando jóvenes los Muria de la India, implica para ellos ciertas voluntades, ciertos deseos, ciertas realidades. Esa comprensión consiste en que dos seres diferentes, situándose en sus diferencias, puedan llegar a comprenderse.

¿Qué es lo que se comprende en ese momento? Evidentemente, lo que se aprehende de la situación objetiva y transformada a partir de ese conocimiento por aquel a quien se estudia. En otras palabras, se toma la situación objetiva, y a partir de esa situación objetiva que se trata de aprehender, se ve a un hombre que aclara la situación al actuar: comprendemos su acto por la situación, la situación por su acto, y los dos al mismo tiempo terminan por dar una comprensión de lo que él quiere y de lo que siente.

Había una escuela de comprensión maravillosa cuando yo tenía veinte años; desapareció desde el parlante, era el cine mudo. El cine mudo era la comprensión, porque nos faltaba un elemento, el que facilita más aún la comprensión, o sea la palabra; y en consecuencia había que comprenderlo todo a partir de los actos de las personas. Uds. veían una película, sin subtítulos, era un film alemán, estábamos en ene-

*vier, il n'y avait aucun moyen, puisque les fenêtres étaient fermées, et qu'on ne voyait pas le dehors, de savoir qu'il faisait froid sinon par l'*action *des personnages, par la manière dont ils fermaient la porte, dont il calfetraient les fenêtres, dont ils* agissaient. *Autrement dit, par ce qu'on appelle leur* praxis. *Ainsi, arrivait on à définir et à comprendre la signification objective des choses à partir des actes dans le cinema muet. On peut le faire encore aujourd'hui. Vous compreniez également des actes à travers des objets qui avaient été déplacés ou changés par ces actes. Dans le cas où, par exemple, on vous montrait une orgie, comme il y avait la décence on était obligé de couper, alors on voyait les gens se disposer à entrer dans la pièce où il y avait l'orgie, puis après nous voyons des bouts de cigarettes brûlant les tapis, des coupes brisées, toute espèce de choses de ce genre et entre les deux il y avait eu l'orgie mais elle était signifiée et comprise par les restes d'un acte.*

Donc, ce que l'on comprend c'est l'acte. Autrement dit, il n'y a pas besoin d'avoir rien de commun avec un autre homme pour le comprendre pourvu qu'on le trouve dans une situation que l'on puisse saisir objectivement et que l'on puisse le voir illuminer la situation par son acte et que l'on puisse comprendre son acte à partir de la situation. Cette notion de compréhension nous renvoie à l'acte et l'acte nous renvoie lui-même au projet. Car faire un acte c'est nécessairement nier quelque chose qui existe en fonction de quelquer chose qui n'existe pas.

Si vous ôtez votre veste parce que vous avez trop chaud — ce que je vous conseille de faire d'ailleurs — vous avez là nié une situation donné et vous l'avez niée en fonction d'un état, d'une part d'un état qui vous avez qui est le malaise, mais d'un état que vous connaissez et qui sera le fait d'avoir moins chaud et qui n'est pas. Ainsi par le projet il y a négation de la situation définie

ro; no había medio de saber que hacía frío, porque las ventanas estaban cerradas y no se veía lo que había afuera; sólo por la *acción* de los personajes, por la manera como cerraban la puerta, como sellaban las ventanas, por la manera, en fin como *actuaban*. En otras palabras, por lo que se llama su *praxis*. En esa forma, se llegaba a definir y a comprender la significación objetiva de las cosas a partir de los actos, en el cine mudo. Puede hacerse esto todavía hoy. Comprendíamos, lo mismo, los actos a través de objetos que se habían desplazado o cambiado mediante esos actos. En el caso en que se mostraba, por ejemplo, una orgía, como, por razones de decencia había que cortar, entonces se veía a la gente que se disponía a entrar en el cuarto en donde había una orgía, y luego veíamos las colillas de cigarrillo que quemaban las alfombras, las copas rotas y toda clase de cosas por el estilo. Entre las dos escenas había habido una orgía, pero ésta se significaba y se comprendía por los restos de un acto.

Lo que comprendemos, pues, es el acto. En otras palabras, no es necesario tener nada en común con otro hombre para comprenderlo, siempre y cuando lo encontremos en una situación que se pueda aprehender objetivamente, mientras se pueda verlo iluminar la situación mediante su acto, y se pueda comprender su acto a partir de la situación. Esa noción de comprensión nos remite al acto, y al acto mismo nos remite al proyecto. Pues realizar un acto es necesariamente negar algo que existe en función de algo que no existe.

Si Uds. se quitan el saco porque tienen mucho calor —lo que les aconsejo hacer, además— con eso habrán negado una situación dada y la habrán negado en función de un estado, de parte de un estado que tienen que es el malestar, pero de un estado que Uds. conocen y que será el hecho de tener menos calor y que no existe. Así, mediante el proyecto se da la negación de

au nom d'une situation qui n'existe pas. Ici intervient cette négation, cette négativité qui est le propre même de l'acte. Il y a d'abord négativité. Négativité c'est-à-dire refus, c'est-à-dire échappement, c'est-à-dire néantisation, appelez-le comme vous voudrez, mais le point de départ c'est que quelque chose est niée de ce que nous voyons, de ce que nous sentons, au nom de quelque chose que nous ne voyons pas, que nous ne sentons pas. A partir de là, nous avons la possibilité perpétuelle d'aller, nous, au-delà du présent vers le futur, de nous définir par un futur, de nous définir par ce que nous créons. Et c'est précisément à partir de là que nous pouvons comprendre n'importe quel primitif, n'importe quel homme peu évolué ou, au contraire, plus évolué que nous, s'il s'explique un peu, parce que ce domaine du projet est commun à tous les hommes. Et la compréhension n'est pas autre chose que l'acte même fait par le questionneur mais virtuellement pendant que le questionné le fait réellement. Si, par exemple, je comprends admirablement quelqu'un qui ôte sa veste,c'est précisement parce que,moi,j'ai envie d'ôter ma veste. Je l'ôte sur lui et pour lui, n'est-ce pas? Ma compréhension vient donc tout simplement de l'acte de l'autre que je m'incorpore. C'est la même chose. Il y a l'acte et cet acte est compris. Et l'acte est compris parce qu'il est fait ou virtuellement ou quelquefois la seule manière de vraiment comprendre un acte c'est de le faire, totalement et réellement. "Si tu veux me comprendre mets-toi dans ma situation", ça c'est virtuel; "si tu veux comprendre ces hommes qui luttent de telle ou telle manière et que tu blâmes entre parmi eux, et tu verras que tu feras comme eux. Tu les comprendras parce que tu le feras". Ainsi la compréhension et l'action c'est une seule et même chose, c'est l'universalité, si vous voulez, de l'action.

Mais cela nous porte à ce moment-là à un autre type d'homme que celui que nous définissions dans la sociolo-

la situación definida en nombre de una situación que no existe. Aquí interviene esa negación, esa negatividad que es lo propio del acto. Desde el principio hay negatividad. Negatividad es decir rechazo, es decir escape, es decir anonadación, llámenla como quieran, pero el punto de partida es que se niega algo de lo que vemos, o de lo que sentimos en nombre de algo que no vemos, que no sentimos. A partir de allí, tenemos la posibilidad perpetua de ir, nosotros, más allá del presente hacia el futuro, de definirnos por un futuro, de definirnos por lo que creamos. Y es precisamente a partir de allí como podemos comprender a cualquier primitivo, a cualquier hombre poco evolucionado o al contrario, más evolucionado que nosotros, si éste se explica un poco, porque ese terreno del proyecto es común a todos los hombres. Y la comprensión no es otra cosa que el acto mismo cumplido por el interrogador pero virtualmente al mismo tiempo que el interrogado lo cumple realmente. Si, por ejemplo, yo comprendo admirablemente a alguno que se quite el saco, es precisamente porque, por mi parte, tengo ganas de quitarme el saco. Me lo quito sobre él y por él, ¿no es cierto? Mi comprensión viene, pues, muy simplemente del acto de otro que yo me incorporo. Es lo mismo. Hay un acto y el acto se comprende. Y el acto se comprende porque se realiza virtualmente, o a veces la única manera de comprender verdaderamente un acto es realizarlo total y realmente. "Si quieres comprenderme ponte en mi situación", eso es virtual. "Si quieres comprender a esos hombres que luchan de esta o de la otra manera y a los cuales desapruebas, métete entre ellos y verás que harás lo que ellos hacen. Los comprenderás porque lo harás". Así la comprensión y la acción son una sola y la misma cosa, es la universalidad de la acción, si se quiere.

Pero esto nos lleva en este momento a un tipo de hombre distinto del que definimos en la sociología o,

gie. Un autre type d'homme que celui que nous définissions même dans l'histoire sociologique ou dans l'ethnographie. Cela nous porte en face de l'homme qui est libre dans son projet et qui échappe par le projet même constamment à la situation où il se trouve tout en étant obligé, ça c'est une autre affaire, nous n'avons pas à y venir — de s'aliener par là même, dans une situation nouvelle.

Bon. Ainsi, vous le voyez, il n'est pas douteux que lorsque l'ethnographie veut un fondement, elle trouve l'ethnographe, en tant qu'il se situe par rapport à l'objet de son étude et en tant qu'il ne se formule pas, il ne se dit pas tel en tant précisément qu'il est l'homme qui fait de la science et non pas le résultat objectif. En tant finalement qu'il est semblable à l'Indien. Car l'homme est l'être par qui l'homme se fait objet, l'homme est fait objet. Mais précisément à cause de cela, il l'est justement cette compréhension et ce dépassement qui doit se définir, si nous voulons, la totalité de la sociologie ou de l'ethnographie. Qui se définie, si vous voulez, déjà mais tres naïvement dans ces livres américains, où l'on voit: ''Sociologie: ouvrage sur les noires d'une petite ville'', et une préface où l'auteur dit ses préjugés: il n'aime pas les noirs, par exemple, et puis il aime bien l'argent, etc.. etc. Bon, ça c'est une maniere, si vous voulez, de dire: comme ça vous pouvez discuter; ou bien il croit à la liberté humaine, il croit à l'universel, etc., etc.

Bon, par là, nous voyons que le seul fondement donc que nous devions chercher c'est l'homme en tant qu'il n'est pas objet, puisque précisément le questionneur n'est pas objet pour le questionné — ou plutôt, il l'est mais il ne le sait pas pour l'instant —, alors donc c'est dans la mesure où l'homme fait l'autre objet et n'est pas lui-même exactement qu'il doit être vu, su, connu et compris comme fondement.

A ce moment-là, donc, nous trouvons le problème de l'existence. C'est-à-dire que dans le fond la notion de pro-

incluso, en la historia sociológica o en la etnografía. Esto nos lleva frente al hombre que es libre en su proyecto y que escapa constantemente, mediante el proyecto mismo, de la situación en que se encuentre, aunque esté obligado —ese es otro asunto al que no tenemos que regresar —a alienarse, por eso mismo dentro de una situación nueva.

Bien. Así, Uds. lo ven, no cabe duda de que cuando la etnografía quiere un fundamento, encuentra al etnógrafo, en cuanto éste se sitúa en relación con el objeto de su estudio, y en cuanto no se formula, no se dice tal. En cuanto precisamente es el hombre el que hace la ciencia y no el resultado objetivo. Por último en cuanto se parece al indígena. Puesto que el hombre es el ser por quien el hombre se hace objeto, es hecho objeto. Pero precisamente a causa de eso, es justamente esa comprensión y esa superación lo que debe definirse, si queremos, la totalidad de la sociología o de la etnografía. Lo que ya se define, si se quiere, pero muy ingenuamente, en los libros americanos en los que vemos: Sociología: obra sobre los negros de un pueblecito", y un prefacio donde el autor expresa sus prejuicios: no le gustan los negros por ejemplo, y luego le gusta mucho la plata, etc. Bien, esta es una manera de decir si Uds. quieren: así se puede discutir; o más bien él cree en la libertad humana, cree en lo universal, etc.

Bien, en esa forma, vemos que el único fundamento que debemos buscar, entonces, es el hombre en cuanto no es objeto, puesto que precisamente el interrogador no es objeto para el interrogado —o más bien, lo es pero por el momento no lo sabe— entonces, en la medida en que el hombre, hace al otro objeto y no lo es él mismo, debe ser visto, sabido, conocido y comprendido como fundamento.

En ese momento, entonces, encontramos el problema de la existencia. Es decir que, en el fondo, la noción de proyecto, la noción que nos llevaba a los

jet, la notion que nous amenait aux limites du terrain de la liberté et quelques autres notions semblables nous renvoient à cette idée de l'arrachement au présent. Du fait d'être un objet mais de toujours dépasser l'objet. Bref, nous amène à une réalité pratique de l'homme, où exister, se faire sont une seule et même chose et cette réalité pratique, qui elle-même, d'ailleurs, échappe à la science mais la fonde est justement ce que l'idéologie de l'existence se propose d'étudier.

Autrement dit, dans le marxisme même, le problème est éludé. Il est éludé à cause de la notion de dialectique de la nature.

Si nous admettons comme un marxisme très primaire, dont Engels est en partie responsable, le prétend que la nature est soumise à la loi de la dialectique, c'est-à-dire à la loi des contraires, des luttes et des synthèses enrichies qui emportent en elles les contraires et si nous admettons que l'homme, ce qui est vrai, est un être de la nature, il en resultera que la loi de l'homme et la loi de l'histoire ne sont que des particularisations de la loi de la nature et que par conséquent l'homme est strictement et totalement objet. Bien, nous avons donc, une vue métaphysique totale du monde, dans lequel il y aura de millards de cailloux et de millions d'hommes, mais cailloux et hommes seront pareils. Parce que nous n'aurons qu'une vision de l'objet. Ou alors, si on veut décrire ce qui se passe dans la tête de l'homme, on prendra la fameuse théorie du reflet, c'est-à-dire qu'on dira qu'il y a dans sa tête comme un reflet causé par l'objectivité, c'est-à-dire qu'on le reduira à être une pure objectivité dans sa tête, on dira qu'il y a dans sa tête un autre petit objet, qui est une image ou un reflet. Nous restons totalement dans la sphère de l'objectif, mais nous sommes amenés à une contradiction, celle-là non dialectique. Car elle n'est pas soluble.

límites del terreno de la libertad, y algunas otras nociones parecidas nos remiten a esa idea del desarraigo del presente. Del hecho, de que somos un objeto pero superamos siempre el objeto. En pocas palabras, nos lleva a una realidad práctica del hombre, en donde existir, hacerse, son una sola y la misma cosa, y esa realidad práctica, que en sí misma, por otra parte, escapa a la ciencia pero la fundamenta, es justamente lo que la ideología de la existencia se propone estudiar.

Dicho de otro modo, en el marxismo mismo, se elude el problema. Se elude a causa de la noción dialéctica de la naturaleza. Si admitimos, como lo pretende un marxismo muy primario, del cual Engels es en parte responsable, que la naturaleza está sometida a la ley de la dialéctica, es decir la ley de los contrarios, de las luchas y de las síntesis enriquecidas que llevan en ellas mismas a los contrarios, y si admitimos que el hombre, lo cual es verdad, es un ser de la naturaleza, de ello resultará que la ley del hombre y la ley de la historia no son sino particularizaciones de la ley de la naturaleza y, en consecuencia, el hombre es estricta y totalmente objeto. Tenemos, pués, una visión metafísica total del mundo, en el cual habrá millones de guijarros y millones de hombres, pero guijarros y hombres serán lo mismo. Porque tendremos sólo una visión del objeto. O, entonces, si se quiere describir lo que pasa en la cabeza del hombre, se tomará la famosa teoría del reflejo. Es decir, se dirá que hay en su cabeza como un reflejo causado por la objetividad, o sea que se le reducirá a ser una pura objetividad en su cabeza, se dirá que en su cabeza hay otro pequeño objeto, que es una imagen o un reflejo. Quedamos totalmente a la espera de lo objetivo, pero se nos lleva a una contradicción, ésta no dialéctica, pues no es soluble.

Si l'homme, si la conscience humaine et le savoir humain n'est qu'un reflet de la situation présente, comment se fait-il que la nature est dialectique? Autrement dit, comment peut-il avoir cette conscience toute connaissante et métaphysique qui définit la place de l'homme dans la nature à partir du savoir dialectique tout entier? Et si d'autre part, il a cette connaissance, et si par conséquent il devient cette conscience idéaliste qui sait tout en face du monde, comment peut-il se réduire ensuite, quand il se décrit, à ce tout petit personnage que nous allons trouver et qui est finalement gouverné par toutes les lois dialectiques de la nature? Nous voyons qu'ici il y a quelque chose qui ne va pas. Il y a une double objectivité qui manque le sujet même, qui manque l'être qui doit se comprendre en comprennant. Et qui manque aussi l'histoire. Car si la dialectique c'est dialectique de la nature, il n'y a aucun moyen particulier de distinguer l'histoire telle qu'elle est, de l'ensemble du monde et de l'histoire de la nature. Si, au contraire, on s'aperçoit, comme nous le verrons, que c'est l'histoire qui est dialectique et rien qu'elle, peut-être que la nature l'est mais nous ne le savons pas, à ce moment-là nous avons une définition précise de la dialectique et de l'histoire.

Ce que je voulais seulement vous montrer là, c'est ce qui manque à la grande théorie dialectique marxiste c'est l'idée justement, qui est pourtant dialectique, de la connaissance située. C'est-à-dire l'idée que nous ne sommes ni un être totalement hors de la nature et la contemplant dans sa majesté avec un petit homme dedans comme un insecte, ni non plus ce malheureux petit personnage qui est à l'intérieur de la nature et qui a des vagues reflets dans la tête comme les ombres dans la caverne de Platon. Nous ne pouvons être ni l'un ni l'autre car il n'y aurait ni dans un ni dans l'autre cas des connaissances et nous ne pouvons surtout pas être les deux à la fois.

Si el hombre, si la conciencia humana y el saber humano no son más que un reflejo de la situación presente; ¿Cómo es posible que la naturaleza sea dialéctica? Dicho de otro modo, ¿cómo puede tener él esa conciencia omnisciente y metafísica que define el lugar del hombre en la naturaleza a partir del saber dialéctico entero? Y si, por otra parte, tiene ese conocimiento, y si por lo consiguiente se convierte en esa conciencia idealista que lo sabe todo frente al mundo, ¿cómo puede reducirse en seguida, cuando se describe a sí mismo, a ese pequeño personaje que vamos a encontrar y que es finalmente gobernado por todas las leyes dialécticas de la naturaleza? Vemos que hay aquí algo que no marcha. Hay una doble objetividad a la que le falta el sujeto mismo, a la que le falta el ser que debe comprenderse al comprender y a la que le falta también la historia. Porque si la dialéctica es dialéctica de la naturaleza, no hay ningún medio particular para distinguir la historia tal como es, del conjunto del mundo y de la historia de la naturaleza. Si por el contrario, nos damos cuenta, como lo veremos, de que es la historia la que es dialéctica y sólo ella, es posible que la naturaleza lo sea pero nosotros no lo sabemos, en ese momento tenemos una definición precisa de la dialéctica y de la historia.

Lo que quería mostrarles solamente era que lo que le falta a la gran teoría dialéctica marxista es justamente la idea, que sin embargo es dialéctica, del conocimiento situado. Es decir la idea de que no somos ni un ser totalmente fuera de la naturaleza y que la contempla en su majestad con un hombrecito como un insecto adentro, ni tampoco ese desdichado personajillo que está en el interior de la naturaleza y que tiene vagos reflejos en la cabeza como las sombras en la caverna de Platón. No podemos ser ni el uno ni el otro pues no habría conocimientos en uno u otro caso, y sobre todo no podemos ser los dos a la vez. Pero si,

Mais par contre, si nous considérons que nous sommes une compréhension de l'autre, en histoire, c'est-à-dire, de l'acte d'autrui, de la praxis, et praxis nous-même, et si nous comprennons que les deux praxis sont nécessairement situées, alors nous abordons le fondement non seulement de l'anthropologie en général, mais de l'anthropologie marxiste. Alors nous comprennons que nous sommes sur le terrain où la vraie dialectique peut apparaître comme rapport des hommes entre eux. À ce moment-là il n'est plus nécessaire de parler ni de subjectivité ni d'objectivité en contraste avec la subjectivité, vu que l'une et l'autre sont des notions qui ne peuvent guère servir qu'en psychologie. En fait, si nous considérons le monde sous la forme de la compréhension, il est objectivité totale, nous sommes tous parfaitement objectifs; simplement il faut remplacer les notions, le couple de subjectif-objectif, par celui d'intériorisation et d'extériorisation. À ce moment-là, nous pouvons nous situer les uns par rapport aux autres. Comprendre le geste d'un homme, c'est l'intérioriser en même temps qu'il l'extériorise. Et nécessairement aussi c'est d'une manière ou d'une autre le réextérioriser pour que d'autres l'intériorisent.

Il y a un mouvement constant qui part de la compréhension et qui continue dans l'objectif sur n'importe quoi qui s'appelle, si vous voulez, intériorisation, extériorisation: c'est le grand mode par lequel les faits apparaissent dans l'histoire humaine, se contestent, de nouveau sont repris par d'autres êtres et puis de nouveau changés par des sorties. À ce moment-là, il n'est nullement nécessaire de définir un subjectif parce que le subjectif n'existe pas. Il s'agit simplement d'un processus d'intériorisation-extériorisation totalement objectif. Simplement le moment de la compréhension c'est le moment de l'intériorisation. On comprend ce qu'on intériorise; ce qui fait que méthodologiquement comprendre se situe au niveau

por el contrario, consideramos que somos una comprensión del otro, en historia, es decir, del acto de otros, de la praxis, y praxis nosotros mismos, y si comprendemos que las dos praxis están necesariamente situadas, entonces abordamos el fundamento no solamente de la antropología en general, sino de la antropología marxista. Entonces comprendemos que estamos en el terreno donde la verdadera dialéctica puede aparecer como relación entre unos y otros hombres. En ese momento ya no es necesario hablar ni de subjetividad, ni de objetividad en contraste con la subjetividad, puesto que la una y la otra son nociones que de nada pueden servir fuera de la psicología. De hecho, si consideramos el mundo bajo la forma de la comprensión, éste es objetividad total, somos todos perfectamente objetivos; simplemente hay que reemplazar las nociones, la pareja subjetivo-objetivo, por la de interiorización y exteriorización. En ese momento podemos situarnos los unos con relación a los otros. Comprender el gesto de un hombre es interiorizarlo al mismo tiempo que él lo exterioriza. Y necesariamente también es de una manera o de otra reexteriorizarlo para que otros lo interioricen.

Hay un movimiento constante que parte de la comprensión y que continúa en lo objetivo sobre no importa cómo se le llame, interiorización, exteriorización: es el gran modo por el cual aparecen los hechos en la historia humana, se contraponen, unos a otros, de nuevo son tomados por otros seres y luego cambiados otra vez por nuevos resultados. En ese momento no es nada necesario definir un subjetivo porque lo subjetivo no existe. Se trata simplemente de un proceso de interiorización-exteriorización totalmente objetivo. Simplemente el momento de la comprensión es el momento de la interiorización. Se comprende lo que se interioriza; esto hace que, metodológicamente, el comprender se sitúe el nivel en donde la interiorización del

où l'intériorisation du mouvement se repose sur lui-même pour prendre conscience de soi, ou si vous préférez, au niveau du cogito.

Le cogito *cartésien est la seule façon aujourd'hui de conserver une base à une anthropologie qui voudrait réellement comprendre l'homme comme un être qui est libre, qui agit, qui ne doit pas être opprimé. Parce que le* cogito *n'est rien de métaphysique: ce n'est nullement une substance qui s'atteint elle-même; c'est uniquement, au point de vue méthodologique, le moment de la compréhension parce que la compréhension est en même temps conscience d'elle-même comme compréhension. C'est le moment, si vous voulez, de l'intériorisation où il y a cette reprise de l'extérieur avec le simple redoublement, qui fait que la reprise de l'extérieur est conscience d'elle-même, comme reprise de l'extérieur. Quand je comprends l'Indien que j'étudie si vraiment je le comprends, ce que ne peut se faire au fond que dans l'amitié, et d'ailleurs la plupart des ethnographes ont aimé les hommes dont ils se sont occupés, quand je le comprends, comprendre est à la fois une relation pratique et une relation humaine d'amitié, d'amour; aimer, comprendre, agir avec, c'est une seule et même chose. Et en même temps, c'est l'atteinte de cette réalité-même qui est l'homme en soi sur le simple plan de la certitude que l'on comprend. C'est l'intériorisation se définissant comme telle. Autrement dit, vous ne pourriez comprendre le geste qui vous émeut que si au moment-même où ils vous émeut vous avez une conscience non thétique, si vous voulez, si vague, si vous voulez, ou si non posée soit telle, si vous avez une conscience de le comprendre L'objet n'agit pas autrement et la compréhension ne peut pas agir autrement.*

Ainsi, vous voyez, c'est à ce niveau qu'il faut se situer pour donner un fondement idéologique à l'anthropologie. C'est à ce niveau qu'il faut se situer tout simple-

movimiento repose sobre sí misma para tomar conciencia de sí, o si se quiere, al nivel del *cógito*.

El *cógito* cartesiano es la única forma, hoy día, de conservar una base para una antropología que quiera realmente comprender al hombre como un ser que es libre, que actúa, que no debe ser oprimido. Porque el *cógito* no es nada metafísico: no es de ningún modo una substancia que se alcanza a sí misma; es únicamente, desde el punto de vista metodológico, el momento de comprensión porque la comprensión es al mismo tiempo conciencia de ella misma como comprensión. Es el momento, si se quiere, de la interiorización en el que hay esa retoma de lo exterior con la simple duplicación, que hace que la retoma de lo exterior sea conciencia de ella misma, como retoma de lo exterior. Cuando yo comprendo al indígena que estudio, si lo comprendo verdaderamente, lo que en el fondo no puede hacerse sino dentro de la amistad, y por lo demás la mayoría de los etnógrafos han amado a los hombres de quienes se ocupaban, cuando lo comprendo, comprender es a la vez una relación práctica y una relación humana de amistad, de amor; amar, comprender, actuar juntos, son una misma cosa. Y al mismo tiempo es el alcance de esa realidad misma que es el hombre en sí, en el plano simple de la certeza de comprenderlo. Es la interiorización definiéndose como tal. En otras palabras, no podrían Uds. comprender el gesto que los emociona a no ser que en el momento mismo en que los emociona tuvieran una conciencia no tética, si se quiere, muy vaga, si se quiere, muy poco puesta, pero tuvieran una conciencia de comprenderlo. El objeto no actúa de otra manera y la comprensión no puede actuar de otra manera.

Así, ven Uds. es a ese nivel al que hay que situarse para darle un fundamento ideológico a la antropología. Es a ese nivel al cual hay que situarse muy

ment pour retrouver l'homme; c'est-à-dire l'être qui, après tout, en tant qu'il n'est pas objet de savoir direct, de statistiques, de recettes, de slogans, de tout ce que vous voudrez, en tant qu'il n'est pas donc, dans l'ensemble des significations, semble disparaître et qui est pourtant l'objet-même que doit être l'étude philosophique ou idéologique, l'objet-même, la réalité à quoi toutes nos sciences humaines doivent se référer.

Je disais dans la Critique de la Raison Dialectique *que j'avais lu cette phrase ou plutôt qu'on m'avait cité cette phrase, qui s'était étalée longtemps sur les murs de Varsovie et qui était certainement écrite par un homme plein de bonne volonté: "La tuberculose freine la production". Et je faisais remarquer que cette phrase qui est, d'ailleurs, fort juste est une phrase où l'homme est absent. Vous avez une entité que vous pouvez définir qui est la tuberculose, vous pouvez la définir par des statistiques, vous pouvez les mettre en relation avec des statistiques de production, vous pouvez remarquer que dans telle usine il y a x% de tuberculeux ce qui amène un freinage de la production ou une chute de production de f%, mais le tuberculeux n'existe qu'en tant qu'il est producteur, ou le producteur n'existe qu'en tant qu'il est tuberculeux. Or, c'est cela, la manière précisément dont non seulement certains marxistes mais aussi beaucoup de sociologues ou d'ethnographes pensent les hommes.*

Si l'on veut échapper à cela, et si l'on veut précisément, comme ce livre de Bastide que je viens de dire, essayer de trouver l'homme dans son humanité, et le comprendre, il faut qu'on soit renvoyé à une étude de ce que peut être en fait ce qu'il y a d'humain dans l'homme, ce qui fait que sans avoir de nature commune, nous puissions nous comprendre un gothul et tel ou tel savant ethnographe. Il faut que nous nous retrouvions, donc, ici, cette base essentielle: mais, en même temps, il ne faut pas qu'elle s'isole.

simplemente para volver a encontrar al hombre; es decir al ser que, después de todo, en cuanto no es objeto de saber directo, de estadísticas, de recetas, de *slogans*, de lo que Uds. quieran, en cuanto no se encuentra, pues, en el conjunto de las significaciones, parece desaparecer, y que es sin embargo el objeto mismo que debe ser el estudio filosófico o ideológico, el objeto mismo, la realidad a la cual deben referirse todas nuestras ciencias humanas.

Yo decía en la *Crítica de la Razón Dialéctica* que había leído, o más bien que me habían citado esa frase, que estuvo pegada mucho tiempo en las paredes en Varsovia y que sin duda fue escrita por un hombre lleno de buena voluntad: "La tuberculosis frena la producción". Y hacía notar que esa frase, por otra parte muy justa, es una frase de la cual está ausente el hombre. Tienen Uds. una entidad que pueden definir que es la tuberculosis, pueden definirla por las estadísticas, y pueden relacionarla con las estadísticas de producción, pueden anotar que en tal fábrica hoy x% de tuberculosis lo que lleva a un freno o una caída de la producción de f%, pero el tuberculoso no existe sino en cuanto es productor, o el productor no existe sino en cuanto es tuberculoso. Ahora, esa es la manera, precisamente, de la cual piensan en el hombre, no solamente ciertos marxistas, sino también muchos sociólogos y etnógrafos.

Si se quiere escapar a esto, si se quiere precisamente, como en ese libro de Bastide que acabo de mencionar, tratar de encontrar al hombre en su humanidad, y comprenderlo, hay que remitirse a un estudio de lo que puede ser de hecho lo humano que hay en el hombre, lo que hace que sin tener naturaleza común, podamos comprender nosotros a un gothul y a tal o cual sabio etnógrafo. Es necesario que encontramos, pues, aquí, esa base esencial: pero, al mismo tiempo, es necesario que ésta no se aísle.

Si vous pensez — c'est votre deuxième question, à laquele je vais répondre — qu'il y a une différence entre L'Être et le Néant *et la* Critique de la Raison Dialectique, *c'est à cause de la manière dont sont formulés les problèmes, mais non pas à cause de la direction même; la direction reste la même. En effet, dans* L'Être et le Néant, *j'ai voulu en me saisissant au niveau même de la conscience, c'est-à-dire, le niveau à la fois le plus certain et le plus abstrait, le plus formel, celui où l'on trouve des vérités indéniables, mais presque nulles, dont on ne peut presque rien faire, j'ai voulu donc faire une description de ce qu'est la réalité humaine comme projet, compréhension. Seulement, s'il est bon pour dégager ces notions de les donner sous une forme abstraite, en étudiant la conscience pure, ça n'est pas du tout ainsi qu'il s'agit de les réintroduire dans une anthropologie. En fait, il faut qu'elle soit toujours là, mais il faut qu'elle n'aparaisse jamais. La vérité, donc, c'est que notre travail n'est pas d'insister indéfiniment sur le projet, sur la nature de la liberté, sur le besoin, sur l'ensemble des choses qui font la condition humaine — ce qui est nécessaire pour nous c'est de reconstituer une ontologie, ou du moins une anthropologie dialectique dans laquelle à chaque instant la compréhension soit demandée, à chaque instant le projet de la personne sous la forme concrète et réelle apparaisse. Il faut, par exemple, que non pas nous nous occupions de revenir sur ces projets, mais que nous montrions l'aliénation du projet, que nous montrions comment un homme entièrement aliené, c'est-à-dire, par exemple, retrouvant sa force de travail comme force ennemie comme dit Marx, et cependant libre, libre pour rien — ne croyez pas que je veux dire qu'il est libre comme Epictète disait que l'esclave est libre dans ses chaînes — non, il est libre simplement dans le fait que, et c'est pis, c'est son action-même qui s'aliène dans ses mains, l'action qu'il fait, qu'il veut faire, il veut la faire au plus vite pour avoir le maximum de sa paie, il*

Si Uds. piensan —es a su segunda pregunta a la que voy a responder— que hay una diferencia entre *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la Razón Dialéctica*, esto se debe a la manera de la cual se formulan los problemas, pero no a la dirección misma; la dirección no cambia. En efecto, en *El ser y la Nada*, quise aprehendiéndome al nivel mismo de la conciencia, es decir el nivel a la vez más cierto y más abstracto, más formal, el nivel en que encontraríamos verdades innegables, pero casi nulas, con las cuales casi nada puede hacerse, quise, pues, hacer una descripción de lo que es la realidad humana como proyecto, como comprensión. No obstante, si es útil para deslindar esas nociones el darlas bajo una forma abstracta, —al estudiar la conciencia pura—, no lo es de ningún modo cuando se trata de reintroducirlas en una antropología. De hecho es necesario que ella esté siempre allí, pero es necesario que no aparezca jamás. La verdad es, pues, que nuestro trabajo no es insistir indefinidamente sobre el proyecto, sobre la naturaleza de la libertad, sobre la necesidad, sobre el conjunto de cosas que hacen la condición humana, lo que nos es necesario es reconstruir una ontología, o por lo menos una antropología dialéctica dentro de lo cual a cada instante se exija la comprensión, a cada instante aparezca el proyecto de la persona bajo la forma concreta y real. Es necesario, por ejemplo, que no sólo nos ocupemos de volver sobre estos proyectos, sino que mostremos la alienación del proyecto, que mostremos cómo un hombre enteramente alienado, es decir, por ejemplo, el que encara a su fuerza de trabajo como a una fuerza enemiga, que dijo Marx, y sin embargo libre, libre para nada —no crean Uds. que quiero decir que es libre como decía Epicteto que el esclavo era libre entre sus cadenas— no. Es libre simplemente por el hecho de que, y esto es peor, es su propia acción la que se aliena en sus manos, la acción que cumple, que quiere cumplir, quiere realizarla a

veut la faire au mieux et par conséquent il utilise le meilleur de ses facultés, il est libre quand il fait ça et quand il fait cela il est en même temps totalement aliéné. C'est dans le meilleur de sa liberté qu'il est le plus profondément aliéné: dans son travail, par exemple. Et ainsi quand il voit revenir la force de travail comme ennemie c'est sa propre liberté aliénée qu'il voit venir à soi.

Ce sont des descriptions concrètes de l'histoire et de la sociologie qu'il faut que nous refassions, et que nous refassions dans un ensemble pour voir justement, pour revoir, pour retrouver le sens humain dans toutes les descriptions qu'on donne de structures ou d'histoire. Nous conservons toutes ces structures, nous les considérons comme valables, toutes les structures du marxisme, le conditionnement à la base nous les considérons comme valables, mais dès l'origine nous voulons y remettre le projet, dès le départ, dès ce niveau; et nous voulons faire précisément parce qu'aucune dialectique n'est possible si elle ne part pas de cette liberté fondamentale et immédiate qu'est le projet. N'importe quel acte que nous faisons est dialectique. Dialectique, cela signifie comme je vous l'ai dit, faire surgir des oppositions, les marquer, les manifester, les réduire. C'est exactement ce qui se fait quand, par exemple, j'allume cette cigarette, si j'y parviens.

Vous voyez; j'ai commencé par, j'ai un secteur — en ce moment j'ai ce qui s'appelle un secteur pratique, c'est vous tous — je l'ai strictement réduit pendant une seconde à ce briquet, qui ne m'appartient pas: mais du même coup, du fait que vous étiez en dehors comme assistance, vous m'avez gênés quand je me le suis allumé; nous avons donc déterminé une tension; pour sortir de cette tension il a fallut que j'isole dans le briquet même, un certain nombre d'ustensiles, ou d'éléments-ustensiles

la mayor rápidez para conseguir el máximo de su paga, quiere realizarla mejor y en consecuencia usa lo mejor de sus facultades, es libre cuando hace eso y cuando lo hace está al mismo tiempo totalmente alienado. Es en lo mejor de su libertad en lo que está más profundamente alienado: en su trabajo, por ejemplo. Y así cuando ve retornar como enemiga a la fuerza de trabajo, es a su propia libertad alienada a la que ve volver hacia él.

Son descripciones concretas de la historia y de la sociología que es preciso rehacer, y que debemos rehacer en conjunto para ver, justamente, para volver a ver, para volver a encontrar los sentidos de todas las descripciones que se dan de estructuras o de historia. Conservamos todas esas estructuras, las consideramos válidas, todas las estructuras del marxismo, el condicionamiento en la base lo consideramos válido, pero desde el origen queremos reintroducirles el proyecto: desde el punto de partida, desde ese nivel; y queremos hacerlo precisamente porque ninguna dialéctica es posible si no parte de esa libertad fundamental e inmediata que es el proyecto. Cualquier acto que cumplamos es dialéctico. Dialéctico, eso significa como les he dicho, hacer surgir oposiciones, marcarlas, manifestarlas, reducirlas. Eso es lo que se hace cuando, por ejemplo, yo enciendo este cigarrillo, si lo logro.

Ven Uds.; comencé por, tengo un sector —en este momento tengo lo que se llama un sector práctico, esto es todos Uds.— lo he reducido estrictamente durante un segundo a este encendedor, que no me pertenece: pero al mismo tiempo, por el hecho de que Uds. estaban fuera como auditorio, Uds. me incomodaban cuando lo encendí; determinamos, pues, una tensión; para salir de esa tensión fue necesario que yo aislara en el encendedor mismo cierto número de utensilios o de elementos utensilio para servirme

pour m'en servir. À ce moment-là, j'ai fait jaillir la flamme et l'acte étant proposé, est en réalité devant se faire devant l'assemblée, j'ai rétrouvé une nouvelle totalité, étant donné, que je vous ai retrouvé tous, mais que ma cigarette est allumée, n'est-ce pas? Donc, comme vous le voyez, je suis passé d'un état à un autre par un système de crise, d'opposition et de synthèse et l'opération fut faite, elle est la plus simple du monde.

Toute opération, tout acte, n'importe quoi, même l'acte d'un enfant, un enfant, je veux dire, une personne, c'est un acte dialectique tout simplement à cause de cela, parce que c'est pratique. Et l'origine de la dialectique c'est la praxis. Ce n'est pas autre chose. C'est l'origine vivante de la dialectique. Il n'y a pas de loi tombée du ciel, qui dise il y aura une thèse, une antithèse et une synthèse. Ça n'existe pas. Et ce qu'il y a, c'est que nous, nous sommes perpétuellement en rapports ou univoques ou réciproques avec des êtres qui sont des objets ou des hommes, et que précisément l'ensemble de ces rapports, étant toujours sous forme de contradiction, de lutte et de solution, amènent finalement l'histoire.

Ainsi, lorsque je vous disais que la notion d'intériorisation nous renvoie au cogito, *j'ajoute que la notion de* cogito *me renvoie immédiatement au dehors et à la dialectique Le* cogito *ici n'est qu'un moment; c'est le moment du départ. Si on ne part pas de l'idée de la liberté, du* cogito *dans sa formalité, de sa certitude, de son absolut, nous avons perdu l'homme.*

Mais, comme on disait autrefois de l'Université, qu'elle mène a tout à condition d'en sortir, le cogito *mène à tout à la condition d'en sortir: c'est-à-dire, il ne faut plus que cette rencontre nous la considérions comme la rencontre d'une substance incroyable avec elle-même, ni non plus celle même d'une méthode avec elle-même. Il faut que nous comprenions — et c'est là que le* cogito *explose*

de ellos. En ese momento, hice brotar la llama y estando propuesto el acto, en realidad debiendo hacerse ante el auditorio, encontré una nueva totalidad, dado que los encontré a todos Uds., pero cuando ya mi cigarrillo estaba encendido, ¿no es cierto? Por lo tanto, como ven Uds., pasé de un estado a otro por un sistema de crisis, de oposición y de síntesis, y se hizo la operación, es la más simple del mundo.

Toda operación, todo acto, no importa cual, hasta el acto de un niño, un niño, quiero decir una persona, es un acto dialéctico pura y simplemente a causa de eso, porque es práctico. Y el origen de la dialéctica es la praxis. No es otra cosa. Es el origen vivo de la dialéctica. No hay ley caída del cielo que diga: habrá una tesis una antítesis y una síntesis. Eso no existe. Y lo que hay, es que nosotros estamos perpetuamente en relaciones unívocas o recíprocas con seres que son objetos u hombres, y que precisamente el conjunto de esas relaciones, que están siempre bajo la forma de contradicción, de lucha y de solución, llevan finalmente a la historia.

Así, como les decía que la noción de interiorización nos remite al *cógito*, agrego que la noción de *cógito* me remite inmediatamente hacia afuera de la dialéctica. El *cógito* aquí no es sino un momento; es el momento de la partida. Si no se parte de la idea de la libertad, del *cógito* en su formalidad, de su certeza, de su absoluto, hemos perdido al hombre.

Pero, como se decía antes de la Universidad, que lleva a todo a condición de que se salga de ella, el *cógito* lleva a todo a condición de salir de él: es decir no es ya necesario que consideremos ese encuentro como el encuentro de una substancia increíble consigo misma, ni siquiera el de un método consigo mismo. Es necesario que comprendamos —y es allí en donde el *cógito* explota en dialéctica— que si la historia (pero

en dialectique — que si l'histoire (mais je n'ai pas le temps de vous exposer ce que je veux expliquer, je vous donne simplement les conclusions), si l'histoire est vraiment une signification qui se totalise, ou la totalisation en marche de significations, si l'histoire est vraiment cela, alors n'importe qui est toujours la totalité de l'histoire, pris d'un point de vue singulier. C'est la singularisation d'une totalité.

A partir de là, si nous comprennons que n'importe quelle aventure aujourd'hui, dans n'importe quel endroit du monde, signifie, pour celui qui sait la déchiffrer, le capitalisme, notre société, la décolonisation, tout, qu'il s'agisse, si vous voulez, de Soraya, par exemple, qui fait couler beaucoup d'encre, ou qu'il s'agisse des aventures tragiques du Congo, si vous retrouvez dans les deux cas les mêmes significations, et si vous comprenez que simplement ce sont des saisies singulières d'une totalité en marche parce que vous êtes perpétuellement totalisés, alors vous trouverez la voie immédiate de sortie du cogito, *car celui que vous trouvez en vous, c'est* n'importe qui, *c'est-à-dire l'agent historique, c'est-à-dire l'homme. L'homme d'aujourd'hui.*

Ainsi, voulais-je vous montrer que le procédé philosophique auquel je pense qu'il faut recourir, pour fonder l'anthropologie, c'est la réintégration du cogito *dans la dialectique. Et si vous me demandez pourquoi faut-il faire tout ça, je vous répondrai: simplement pour que nous soyons humains avec l'homme. Parce que si nous le prenons pour un objet, après tout ça se cassent les objets, et il n'y a pas de raison pour que nous ne le cassions pas. Mais, si nous le prenions précisément pour ce questionné par rapport auquel nous sommes nous-mêmes situés, questionneur et questionné à la fois, si nous comprenons la valeur absolue pour chacun de nous de chacun, parce que le* cogito *est une sorte d'absolut, à partir de là nous pou-*

no tengo tiempo de exponerles lo que voy a explicarles, simplemente les doy las conclusiones), si la historia es verdaderamente una significación que se totaliza; o la totalización en marcha de significaciones, si la historia es verdaderamente eso, entonces un hombre cualquiera es siempre la totalidad de la historia, desde un punto de vista singular. Es la singularización de una totalidad.

A partir de ahí, si comprendemos que cualquier aventura, hoy día, en cualquier lugar del mundo, significa, para el que sabe descifrarla, capitalismo, nuestra sociedad, la descolonización, todo, de lo que se trata, de Soraya por ejemplo, que hace correr mucha tinta, o que se trate de las aventuras trágicas del Congo, si Uds. encuentran en los dos casos las mismas significaciones, si Uds. comprenden que simplemente son aprehensiones singulares de una totalidad en marcha porque Uds. están perpetuamente totalizados, entones encontrarán la vía de salida inmediata del *cógito*, pues el que encuentran en Uds., es *uno cualquiera*, es decir el agente histórico, es decir el hombre. El hombre de hoy.

Así, quería yo mostrarles que el procedimiento al cual hay que recurrir para fundamentar la antropología, es la reintegración del *cógito* a la dialéctica. Y si Uds. me preguntan por qué hay que hacer todo eso, les responderé: simplemente para que seamos humanos con el hombre. Porque si lo tomamos por un objeto, después de todo los objetos se rompen, no hay razón para que no lo rompamos. Pero, si lo tomamos por ese interrogado con relación al cual estamos situados nosotros mismos, interrogador e interrogado a la vez, si comprendemos el valor absoluto de cada uno de nosotros para cada uno, porque el *cógito* es una especie de absoluto, a partir de ahí podemos a la vez encontrar todo el desarrollo dialéctico, porque el *cógito* se sale de la dialéctica, desaparece: no queda

vons à la fois retrouver tout le développement dialectique, parce que le cogito *file en dialectique, il disparaît: il n'y a plus qu'à s'occuper à partir de là de ce que nous sommes. Mais en même temps que nous avons trouvé toute la dialectique nous l'avons fondée, en lui donnant une valeur humaine, si vous voulez. Le mot "valeur" peut vous surprendre ici, parce que nous ne faisons pas d'étude axiologique, mais vous savez que nous trouvons ici même la liberté, puisque la liberté et le* cogito *ne font qu'un, liberté,* cogito *— c'est la source de toute valeur, si vous voulez. En tant qu'on peut retrouver en soi-même et hors de soi toute la dialectique, toute l'histoire, toute la liaison des structures et des mouvements, et en même temps la valeur de l'homme qui fait qu'on doit être plus soigneux de lui que de n'importe quoi, et qu'on ne doit jamais l'appeller comme un jour quelqu'un le fit, "le capital humain" — ce n'est pas du capital, c'est l'homme, simplement — à partir de là si l'on comprend cela, alors je crois qu'on peut revenir à une philosophie marxiste beaucoup plus libre que celle qui est complètement obérée par la dialectique de la nature C'est celle-là même qui, à mon avis, devrait tâcher de se constituer et c'est elle qui, en éclatant, aura tout de même donné les moyens à une philosophie de la liberté de se reconstituer, en se récuperant. Par là en récuperant l'idée de liberté sur l'idée de liberté aliénée que nous avons, nous personnellement, à notre disposition.*

Voilà ce que je crois pouvoir répondre aux questions que vous me posiez.

más que ocuparse, a partir de ahí, de lo que somos. Pero al mismo tiempo que hemos encontrado toda la dialéctica, la hemos fundamentado, dándole un valor humano, si se quiere. La palabra "valor" puede sorprenderlos a Uds., aquí, porque no hacemos un estudio axiológico, pero Uds. saben que aquí mismo encontramos la libertad, puesto que la libertad y el *cógito* son una sola cosa, libertad, *cógito* es esta la fuente de todo valor si Uds. quieren. En cuanto uno puede encontrar en sí mismo y fuera de sí toda la dialéctica, toda la historia, toda la ligazón de las estructuras y de los movimientos, y al mismo tiempo el valor del hombre que hace que se deba ser más cuidadoso con él que con cualquier otra cosa, y que no se deba jamás llamarlo, como algún día hizo alguien "el capital humano" -no es capital, es el hombre simplemente— a partir de ahí si esto se comprende, entonces creo que se puede retornar a una filosofía marxista mucho más libre que la que está completamente endeudada con la dialéctica de la naturaleza. Es ésta la que, a mi parecer, debiera tratar de constituirse y es ésta la que, al estallar, le habría dado del mismo modo a una filosofía de la libertad los medios de reconstruirse, recuperándose. Recuperando la idea de libertad sobre la idea de libertad alienada que tenemos, personalmente, a nuestra disposición.

Esto es lo que creo poder responder a las preguntas que Ud. me hace.

La Conferencia de Sartre, que se presenta por primera vez en español, fue dictada el 4 de septiembre de 1960 en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de Araraquara (estado de Sao Paulo-Brasil).

Resume las tesis en las que Sartre trabajaba con tanto interés: las relaciones entre la filosofía y la ideología y entre el pensamiento y la acción; la búsqueda del hombre histórico concreto y la inteligibilidad de la acción humana colectiva. La Conferencia demostró la decisión de Sartre de poner el pensamiento en contacto con la práctica y la necesidad de actuar políticamente como única forma de realización de la filosofía.

Con un lenguaje dialéctico, transcrito de las grabaciones de la época, la Conferencia es un testimonio más del brillante intelectual y activista que fue Jean-Paul Sartre.

ESTE PRODUCTO ESTA IMPRESO EN PAPEL
P
PROPAL
1991 COLOMBIANO

EDITORIAL
OVEJA NEGRA